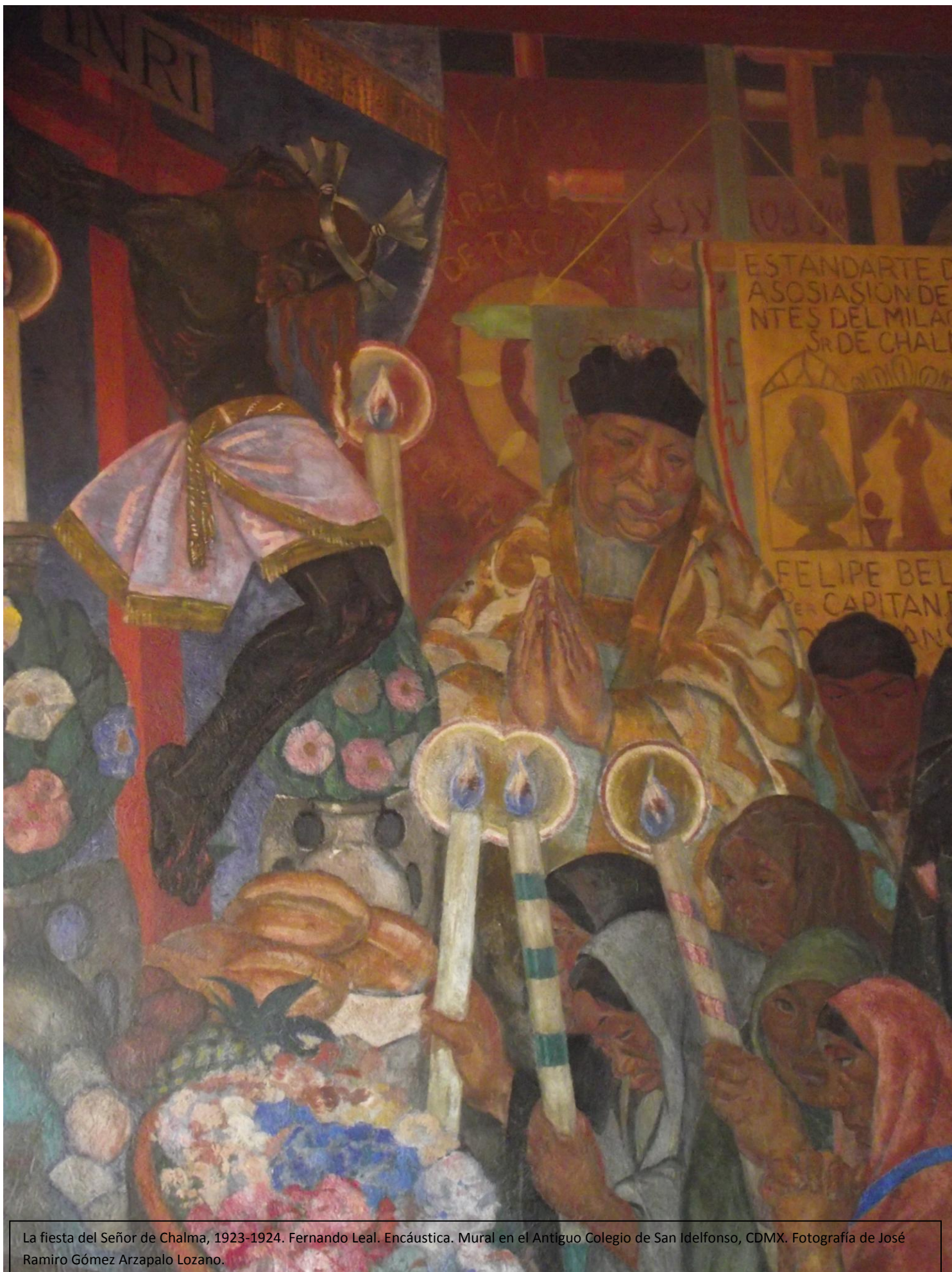


LA RELIGIOSIDAD POPULAR VISTA DESDE LA TEOLOGÍA Y LA PASTORAL: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS



La fiesta del Señor de Chalma, 1923-1924. Fernando Leal. Encáustica. Mural en el Antiguo Colegio de San Idelfonso, CDMX. Fotografía de José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano.



La fiesta del Señor de Chalma, 1923-1924. Fernando Leal. Encáustica. Mural en el Antiguo Colegio de San Idelfonso, CDMX. Fotografía de José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano.

La Religiosidad Popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coordinador)



COLECCIÓN: CUADERNOS DE APORTES DESDE EL AULA



<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

CDMX, 2018

D.R. Los autores

D.R. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Compilación e introducción).

Hecho en México



La Religiosidad Popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros

Autores:

Adán Israel Salgado Luna; Alicia María Juárez Becerril; Ángel Díaz Rosas; Ángeles Kaim Benasco; Aurelio Salazar Ruvalcaba; Ernesto Mejía Mejía; Higinio Corpus Escobedo; Horacio Hernández Arroyo; José Emmanuel Campa Gándara; José Juan Cortés Morales; José Juan Reséndiz Medina; Luis Fernando Botero Villegas; Miriam Guadalupe Cruz Mejía; Norberto Bautista Pérez; Piedad Sergio Ramírez Olvera; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

HIGINIO CORPUS ESCOBEDO.....7

LA RELIGIOSIDAD POPULAR MÁS ALLÁ DEL CONCEPTO: PATRIMONIO COMPARTIDO PUEBLO-IGLESIA (SÍNTESIS PLURICULTURAL OPERATIVA)

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES.....19

LA FIESTA EN EL SIGLO XXI: ENTRE LO PROFANO Y LO SACRO. UNA EXPERIENCIA PERSONAL Y UNA REFLEXIÓN TEÓRICA DESDE LA FILOSOFÍA Y CRÍTICA DE LA CULTURA

ÁNGELES KAIM BENASCO.....61

LAS ORACIONES POR EL TEMPORAL

SANTOS EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR MEXICANA

ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL.....73

SAN JUDAS TADEO, JUVENTUD Y CIUDAD

P. ERNESTO MEJÍA MEJÍA.....83

RELIGIOSIDAD POPULAR Y PATRIMONIO CULTURAL: ESTUDIO DEL CASO DEL PUEBLO DE CULHUACÁN, IZTAPALAPA. UNA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN DESDE LA PASTORAL URBANA

MIRIAM GUADALUPE CRUZ MEJÍA.....91

SEMANA SANTA EN YARUQUÍES, ECUADOR

LUIS FERNANDO BOTERO VILLEGAS.....139

LOS PUEBLOS TZOTZILES EN MÉXICO	
ADÁN ISRAEL SALGADO LUNA	155
LA VIRGEN DE OCOTLÁN TLAXCALA	
ÁNGEL DÍAZ ROSAS	163
RELIGIONES ANDINAS. CICLOS MÍTICOS Y RITUALES ANTIGUOS Y CONTEMPORÁNEOS	
AURELIO SALAZAR RUVALCABA	175
EL DÍA DE MUERTOS: OTRO FRUTO DEL SINCRETISMO CULTURAL Y RELIGIOSO	
HORACIO HERNÁNDEZ ARROYO	185
MANIFESTACIONES RELIGIOSAS EN GUANAJUATO	
JOSÉ EMMANUEL CAMPA GÁNDARA	199
UNA ESPIRITUALIDAD INDÍGENA	
JOSÉ JUAN CORTÉS MORALES	213
LAS LUMINARIAS, UNA TRADICIÓN CENTENARIA	
JOSÉ JUAN RESÉNDIZ MEDINA	229
EL DESENCANTO DEL HOMBRE ANTE EL DIOS DE LA VIDA	
NORBERTO BAUTISTA PÉREZ	237
EL SEÑOR DE LA PIEDAD. RELIGIÓN Y TRADICIÓN	
SERGIO RAMÍREZ OLVERA	247

PRESENTACIÓN

“Para el hombre la escritura es expresión de un pensamiento, y el pensamiento no puede ser prisionero de esquemas impuestos, de opiniones amañadas. Su única norma es la verdad, la verdad que libera, como Cristo nos lo asegura “La Verdad nos hará libres (Jn. 8,32)”

Papa Pablo VI (discurso del 1 de diciembre 1963)

Agradezco la oportunidad de escribir en *SENDA LIBRE*, que llega al número siete con el tema *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*. En este cuaderno se recopilan aquellos aportes de estudiantes y docentes que se elaboran, desde el aula, durante el ejercicio académico del ciclo escolar 2019-I.

Auguramos larga vida a este esfuerzo académico deseando sea un espacio privilegiado en el ejercicio de la libertad humana para que, a través de la docencia e investigación, se busquen y encuentren caminos de transformación social que contribuyan efectivamente a una vida digna e integral para todos, en el presente y en el futuro.

Con gusto acepto la invitación hecha por el Dr. Ramiro Gómez para introducir este cuaderno que invita al reconocimiento de la diversidad como una dimensión constitutiva de la humanidad plena, abierta a todos y con prospectiva sinodal de formación académica sólida.

De hecho estos estudios no deben solo ofrecer lugares e itinerarios para la formación cualificada de los presbíteros, de las

personas consagradas y laicos comprometidos, sino que constituyen una especie de *laboratorio* cultural providencial, en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación de la *performance* de la realidad que brota del acontecimiento de Jesucristo y que se alimenta de los dones de Sabiduría y ciencia, con los que el Espíritu Santo enriquece en formas a todo el Pueblo de Dios: Desde el *Sensus fidei fidelium*, hasta el magisterio de los pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos. (Veritatis Gaudium. (VG) 3)

En esta presentación se sugieren claves de elaboración y lectura que pueden orientar los trabajos que incidan en la capacidad crítica del estudiante, así como a su disposición al discernimiento ante los desafíos que presenta la RP en el momento actual.

Ante todo, conviene señalar que acercarse a la “*religiosidad popular*” (RP) desde la fenomenología de la religión y la antropología cultural para analizar *encuentros y desencuentros* entre la teología y la pastoral manifiesta la intención de referirnos a ella, como a toda realidad en el mundo, no aisladamente sino en relación e interdependencia con el misterio de Dios y la historia mundial. La intradisciplinaridad iluminará igualmente la idea de la modernidad que descansando en la ruptura es contrapuesta por el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) por una idea de unidad y vida en comunión; una verdadera brújula que orienta las raíces y los horizontes de toda

actividad humana cuando es asumida como vocación y tarea de los creyentes en Cristo y de los continuadores de su misión.

De esta manera, en una época de cambios acelerados e importantes, que ponen en peligro la vida humana; como primera clave se propone la tarea de hacer verdad histórica el misterio de unidad y comunión de Dios en la realidad del mundo y así contribuir en su misión que se revela presente y actuante en el mundo por el testimonio y obra de la palabra de Jesús: “He venido para que tengan vida y la tengan en plenitud” (Jn 10,10).

Recibir la Vida que brota del Misterio de Dios impulsa al encuentro del otro para entrar en comunión con él y manifiesta la acción del Espíritu que, con fuerza y a través de dones y carismas manifestados en una diversidad de signos, significados y expresiones religiosas, conduce al encuentro en la unidad y comunión de la vida humana, objetivo principal de identidad y misión para cada individuo y colectividad humana¹.

La RP es verdaderamente valiosa tanto para la teología como para la pastoral ya que ilumina e integra la vida entera ayudándole a contemplarla *religiosamente* desde el misterio mismo de Dios quien descubre el sentido de la historia, espacio y tiempo en el que este misterio se hace *presente y actuante* en el mundo para dar vida, no aisladamente sino siempre en comunidad integrada en el Pueblo

¹El desarrollo de los pueblos, clave imprescindible para fomentar la justicia y la paz a nivel mundial “debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre” (cfr *Populorum Progressio*, 20).

peregrino de Dios. Esta religiosidad que se expresa en modos concretos determinados por un espacio, un tiempo y una cultura, identifica y señala dicha identidad y misión en su caminar y búsqueda de sentido y de verdad. La fe cristiana señala también otra clave para encontrar el centro y el rostro de la misión: Jesús hecho hombre que nace pobre y muere a causa de las injusticias del pecado estructural que margina y oprime al pobre, al huérfano y a la viuda. La vida y la vida del ser humano son claves esenciales presentes en los aportes.

Otra clave importante es la *sinodalidad* que significa caminar juntos hacia el misterio. Todos los seres humanos sin exclusión, tenemos un instinto que lleva a buscar y descansar en Dios. Necesitamos unos de otros para aprender y compartir las experiencias del Misterio que nos llama a entrar en comunión con Él formando la unidad en un mismo Espíritu de caridad y amor y así conocer mejor a Jesús evangelio del Padre, que revela al ser humano lo que es la vida y lo que significa ser humano desde su dimensión religiosa, teológica y pastoral. Compartiendo experiencias del encuentro con Dios podemos dejarnos evangelizar y podemos además ser testigos-evangelizadores. Imbuirse en el pueblo para adentrarse en el misterio revelado que lleva a esta unidad y comunión con los demás es clave también para imbuirse en la historia y poder comprender este tipo de religiosidad que se asume en forma personal, aunque no aisladamente y sin relación alguna sino en un proceso *popular* de crecimiento hacia la plenitud humana.

La RP como expresión religiosa que permite adentrarse en el misterio de Dios y a la vez comprometerse con la realidad de los demás en la historia del mundo, es un vehículo maravilloso para entender y vivir pastoralmente la teología y para orientar teológicamente la pastoral que asume la antropología cultural y la fenomenología religiosa vinculados a la vida y a la realización humana íntegra, integral e integradora. Desde esta dinámica de comunión y participación la RP lleva a superar el divorcio entre la teología y la pastoral, así como entre la fe y la vida, para introducirnos en la vía del diálogo y en el análisis abierto de esos *encuentros y desencuentros* que se dan entre la teología, la pastoral y la religiosidad popular, con el fin de alcanzar en perfecta armonía el misterio de Cristo, “hombre perfecto” y “luz de las naciones”, que afecta a toda la historia de la humanidad e influye constantemente en la renovación de su Pueblo como fuente y plenitud de vida humana. (cfr. OT, 14). Encerrarse en sí mismo sería la antítesis para la Pastoral, Teología y Religiosidad Popular.

En este camino dialogal de *encuentros y desencuentros* la RP también se ve enriquecida por grandes aportes de ciencias humanas y sociales que de igual manera buscan alcanzar la verdad y el modo de relacionarse con Dios, el mundo y el ser humano. Por ello, en este camino y siguiendo los aportes del Concilio, se desea dialogar en este semestre, particularmente con las asignaturas *Fenomenología de la religión* y *Antropología cultural*, que ofrecen aportes y oportunidades

de encuentro con la RP y favorecen un ejercicio inter e intradisciplinar para un diálogo fructífero. Gracias al esfuerzo requerido en este estudio abierto al diálogo y asumido como responsabilidad académica, es posible ampliar la mirada y comprensión de aquellos aspectos esenciales que desde la RP y desde el conocimiento científico responden a las interrogantes existenciales y profundas del ser humano en su búsqueda de vivir plenamente como individuo y como pueblo.

Este cuaderno encierra una provocación a contemplar las diversas manifestaciones populares del fenómeno religioso como epifanías de verdaderas respuestas a preguntas existenciales que se plantean las personas en búsqueda por comprender su identidad y misión en el mundo.

Generalmente creemos que estas preguntas y sus *evidentes* respuestas ya están formuladas, comprendidas y aceptadas por todos...Y esto no es así. A partir de esta provocación se experimenta con fuerza la necesidad de asumir la actividad misionera como el mayor desafío y causa primera (cfr. EG 15). Dar por supuesta o ya consumada la vida en este mundo significa olvidar que el don y la tarea que brota del Evangelio están siempre en camino, en crecimiento y desarrollo hacia la unidad y comunión plena con el misterio, con los demás y con la cosas de este mundo –escenario- donde se desarrolla la historia de vida y salvación de todos.

Mientras existan separaciones, divisiones, competencias y egoísmos que desunen y marginan, el anuncio y el testimonio del Evangelio, el mensaje más hermoso que tiene este mundo (cfr. EG, 277), ha de ser anunciado para ser comprendido, acogido, vivido y testimoniado para el bien de todos.

“Todos tienen el derecho de recibir el Evangelio. Los cristianos tienen el deber de anunciarlo sin excluir a nadie, no como quien impone una nueva obligación, sino como quien comparte una alegría, señala un horizonte bello, ofrece un banquete deseable, La Iglesia no crece por proselitismo sino por atracción”. (EG, 14)

En un mundo de cambios y movimientos con corrientes a favor y en contra, es necesario tener además de la brújula, una veleta para descubrir la orientación e inspiración de los vientos y corrientes que son favorables y conducen a nuestro destino ya señalado: el misterio de Cristo “luz de las gentes” (LG 1), que en el misterio de Dios y en el misterio del hombre conduce a esa perfecta armonía que da identidad al ser humano y señala su misión en el mundo. Aprovechar incluso las corrientes que parecen en contra para avanzar sin perder el rumbo será fruto de un buen discernimiento en el Espíritu.

En este discernimiento tienen gran importancia los estudios de antropología cultural y de fenomenología de la religión que llevan al conocimiento del ser humano y su cultura y al reconocimiento del lugar que ocupa la religión en la misma. Sin duda, el descubrimiento de expresiones y manifestaciones simbólicas que manifiestan esta

religiosidad, contribuyen grandemente al conocimiento, reconocimiento y acercamiento “teologal” al misterio de Dios, revelado y comunicado visiblemente en su Hijo -el Cristo- “encarnado” e hijo del hombre, quien asume una cultura, una religión y unos signos y significados que llevan a experimentar y a vivir en Cristo, por el don gratuito y libre de Dios, una vida en dignidad y justicia aunque no sea uno consciente de ello.

Estos estudios ponen al estudiante frente un desafío bastante difícil que invita y exige asumir con gusto el desprendimiento de aquellas formas culturales que impiden reconocer y respetar signos, significados y valores diversos tal y como son compartidos y asumidos por diferentes comunidades humanas. La RP, sea en forma personal y/o comunitaria, se manifiesta en expresiones diversas que no serán comprendidas si no son reconocidas como valederas para enriquecer y complementar la visión propia. Quizá en este reto encontramos el primer paso -temporalmente si así se desea- para un encuentro y discernimiento fecundo que lleve a ampliar en profundidad y anchura la propia experiencia de Cristo en la vida humana.

En este discernimiento nuestra brújula claramente señala hacia Jesús pero nuestra veleta detecta movimientos y corrientes que muchas veces parecen alejarse de Él. Sin perder el rumbo, aprovechando los impulsos del Espíritu, habrá que asumir esas nuevas rutas por las que llegamos a la meta deseada. Estar bien orientados sin perder el encuentro con Cristo; ser obedientes y dóciles

a las corrientes del Espíritu, aunque nos lleven mar adentro, serán garantía de caminar seguros hacia la consumación plena en Cristo.

Somos afortunados al saber que la mentalidad de la Iglesia, sobre todo después de la constitución *Veritatis Gaudium*, va guiando por esos caminos, no solamente de acomodo a las nuevas circunstancias sino de renovación por cambios profundos que vuelven a recuperar la alegría del Evangelio que llena el corazón y la vida entera de los que creen en Jesús (Cfr. EG, 1). “El Evangelio, que es el mensaje más hermoso que tiene el mundo, queda sepultado muchas veces debajo de muchas excusas” (EG, 277) dice el Papa Francisco, por lo que es urgente para todos, especialmente para aquellos que están más comprometidos con la Iglesia, realizar los estudios en forma nueva:

“Ha llegado el momento en el que los estudios eclesiológicos reciban esa renovación sabia y valiente que se requiere para una transformación misionera de una Iglesia “en salida” desde ese patrimonio de profundización y orientación que ha sido confrontado y enriquecido -por así decir- “sobre el terreno” del esfuerzo perseverante de la mediación cultural y social del Evangelio... realizada por el Pueblo de Dios. (VG, 3)

Más adelante dirá que recuperar la opción misionera, de una Iglesia entendida como signo e instrumento de vida y salvación universal según el Espíritu y la letra del Vaticano II, será el principio de renovación que vendrá mediante el encuentro con Dios en Jesús y el encuentro con los otros especialmente los pobres y marginados y en el cuidado de la casa común.

Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual, más que para la autoconservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral solo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad (EG 27).

Este sueño misionero en donde el misterio y la historia, la unidad y la diversidad, la teología y la pastoral, la fe y la ciencia, la cultura y la religión, la igualdad y la diferencia, el hombre y la mujer, la individualidad y el pueblo aceptando la alegría del evangelio transformará sin perder la brújula y la veleta, la vida de todos en armonía y paz en justicia.

En esta época, nuevas corrientes surgen para desafiar la fidelidad a Cristo y la obediencia al Espíritu especialmente a aquellos que se sienten muy seguros en su burbuja de fe. La Nueva evangelización invita a ser evangelizadores críticos y dóciles a los frutos del discernimiento espiritual capaces de ser autocríticos y abiertos a los demás. Pastores que se acerquen a ver, capaces de compadecerse y compartir la experiencia de Jesús Dios y hombre verdadero, presente en los pobres y marginados. Teólogos que

conocen al Padre por la experiencia de misericordia y por el encuentro amistoso con Jesús, presente en el ser humano que sufre padece y muere a causa de la injusticia pero que resucita en el amor que perdona y hace misericordia. A ser religiosos comprometiéndose con el ser humano. Religiosos que por su unión con el Dios absoluto llegan a reconocerlo en el ser humano y muestran en el amor al pobre la fe, la esperanza y Caridad que el Padre misericordiosamente desborda por su Espíritu a todos los que en Él confían.

Los participantes pedimos que el Espíritu abra nuestros ojos, ensanche el corazón y nos haga generosos para salir de nosotros mismos y compartir con todos lo que somos y tenemos en horizontalidad, con misericordia y en diálogo continuo.

CDMX, 22 de julio de 2018

Santa María Magdalena,

Discípula del Señor,

Apóstol de los apóstoles

Higinio Corpus Escobedo²

² Misionólogo por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Investigador independiente hicoes@gmail.com

LA RELIGIOSIDAD POPULAR MÁS ALLÁ DEL CONCEPTO: PATRIMONIO COMPARTIDO PUEBLO-IGLESIA (SÍNTESIS PLURICULTURAL OPERATIVA)

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES¹

Desde mi experiencia en el trabajo de campo enfocado a los fenómenos religiosos en contextos campesinos de ascendencia indígena, y a la aproximación teórica² que me ha nutrido primero en la formación académica y luego en la interacción colegiada en el ámbito de las Ciencias Sociales, propongo definir la religiosidad popular como una expresión religiosa individual practicada en un contexto social con historia, suerte, pretensiones, expectativas y cosmovisión semejantes. Dicha expresión religiosa reafirma una experiencia cotidiana y vital, por lo que se configura como una vivencia religiosa de marcada preocupación temporal y material.

Así pues, la religiosidad popular implica un *conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que confirman la*

¹ Doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en la Universidad Intercontinental, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, director de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupeños, de la Academia mexicana del Diálogo Ciencia-Fe y del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular. Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

² Básicamente en lo que toca a la religiosidad popular desde la antropología: Félix Baez-Jorge (1992, 1994, 1995, 1998, 2000 a y b, 2003, 2006, 2009 a y b, 2010, 2011, 2013 a y b, 2014), Johanna Broda (2001, 2007 a y b, 2009, 2013), Luis Millones (1997, 2003, 2005, 2010 y 2014) y Gilberto Giménez (1978, 1993, 2000), pero también en aspectos específicos: Eric Wolf (2001), Noemí Quezada (2004) y Ramírez Calzadilla (2004). En términos filosóficos afines: Raúl Fonet Betancourt (1994) y Emmanuel Levinas (2006, 2013). En temas teológicos involucrados: Luis González Carvajal (1989, 1993 a y b), José María Mardones (1988, 1991, 1999) y Lluís Duch (2007).

existencia de lo religioso en la cotidianidad de los sujetos en una actitud íntimamente relacionada con el contexto socio-cultural inmediato. (Cohen 2012: 87).



San Nicolás saliendo de la misa en la iglesia de Ixmiquilpan, Hgo. Fotografía del autor.

Es necesario puntualizar que la religiosidad popular no puede ser comprendida desde la universalidad teórica pues está adherida siempre a una lógica cultural interna que la configura y estructura, una lógica singular y contextualizada, por lo que sólo puede ser entendida atendiendo a dicha configuración de sentido eminentemente local y focalizada, cifrada desde la intimidad del grupo social que le confiere vida y vigor. En este sentido, conviene considerar la religiosidad

popular como una categoría que atraviesa identidades sociales y determinados conceptos sagrados que dejan de pertenecer a una religión y son usados por cualquier individuo de acuerdo a sus creencias, intereses y decisiones.



Fotografía tomada de: <http://www.diocesisqro.org/celebracion-eucaristica-en-honor-a-san-judas-tadeo-la-noria/> . Consultada el 23 de mayo de 2018.

La religiosidad popular, entonces, es totalmente permeable y se da en contextos sociales de diversidad y fecundidad de matrices culturales. Es hibridación cultural, proceso intencional de mezcla de dos o más lenguajes sociales, mundos simbólicos, estructuras lógicas, anudadas en el sujeto religioso que posibilita la vivencia concreta de esa particular expresión religiosa. En ella, el sentimiento desplaza a la

razón, las prioridades de este mundo desbancan a las del otro mundo, por lo que la trascendencia se inmanentiza, porque la urgencia es aquí y ahora, en límites existenciales donde la psique no es capaz de manejar la negativa.

En la dinámica de la religiosidad popular, lo material, lo espiritual y lo divino “integran un *continuum* que posibilita experimentar en la tierra una fuerza mayor que las fuerzas terrenas” (Semán 2006: 42). En este sentido los cultos religiosos populares son una reacción del sujeto que al no verse contenido en los marcos de la oficialidad, se rebela y reacciona encarando otras posibilidades de relación con lo sagrado.

En suma, la religiosidad popular es una propuesta activa desde la marginalidad, con aceptación solapada desde la centralidad institucional. Es negociación, hasta llegar a una vida ritual que satisfaga las expectativas del creyente pero que también cuente con la aceptación (o al menos tolerancia) de las autoridades religiosas oficiales: “la puja y el conflicto por el predominio de unos universos simbólicos sobre otros se traduce tanto en instancias de impugnación y resistencia como en procesos de yuxtaposición, síntesis y sincretismo” (Amegeiras 2006: 377).

Así pues hay que saber valorar la religiosidad popular como patrimonio cultural compartido y –en muchos sentidos- provocado por la Iglesia.

Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer

proselitista, son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar, que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México, no hubiera sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra forma esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones.

Este asunto es complicado, pues la riqueza de la religiosidad popular viene –en gran medida- de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos: frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra-voluntad la vida del hombre ciudadano contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad habitacional, a través de la religiosidad popular, preferentemente mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias, etc. Por ello insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

Entonces podemos considerar que la iglesia es un elemento clave en estos fenómenos y que no se puede simplemente desechar. Antes bien, creo que hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y en los peores casos al menos solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que al fin y al cabo el resultado fue, después de todo, un cristianismo. En este sentido vienen a colación las palabras de Félix Báez-Jorge y me identifico plenamente con su postura:

[...] he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada (Báez-Jorge 2011: 289).

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.



Entregando sus ofrendas a la Cruz el 1° de mayo en Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Así pues, la religiosidad popular pareciera ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la iglesia como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales “como dicta el costumbre”, “como debe ser”. La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo. Es cierto que los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan –desde la óptica de la jerarquía eclesiástica- un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, generalmente a una distancia abismal de la razón teológica, por lo que se da en situar la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al Dios verdadero cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la Iglesia. Frente a esto, señalamos que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso socio-cultural autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.

Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religiosidad popular. Pero también es cierto que el devenir de la historia nos muestra que en el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. A pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, y viceversa, la relación se mantiene, a veces cordial, otras tensa, con rupturas ocasionales, pero reestableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural. Como bien apunta en este sentido Sanchis:

Una fe en forma de religión. Y es por eso que, cuando se implanta en un espacio dominado por anteriores instituciones religiosas, ella tiende a operar por medio de transmutaciones de lo que parece posible asimilar y resemantizar en su propia síntesis. Su autoconcepción como una totalidad, la católica, lo predispone a esa estrategia, pues ella tiene más vocación para fagocitar que para excluir (Sanchis 2008: 82).

Sería pertinente considerar, pues, que la religiosidad popular tiene una vocación incluyente que ha acompañado a la iglesia en su conformación desde tiempos remotísimos. En este sentido, tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las

negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser “lo mismo” e “igual” en la universalidad de la iglesia global.

El problema es perenne y es intercultural, no es falla del modelo evangelizador asumido, es consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué y cómo del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo. Así somos los seres humanos, somos entes simbólicos y de sentido, y en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural. En este sentido, insisto que la religiosidad popular es un problema intercultural, y así, no es monológica, porque para que exista se han articulado ya dos o más expresiones religiosas de procedencias culturales diversas, en la religiosidad popular se da la fusión de sentidos lo cual permite la síntesis operante a nivel social mediante los rituales populares comprendidos cabalmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular, ignoran plenamente el proceso de conformación de la misma, niegan rotundamente al interlocutor, y en su monólogo generan agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.

Concebir a la Religiosidad Popular como un concepto teórico, nos posibilita acuñar en él varios elementos constitutivos que al

entrecruzarse permiten una mejor comprensión del fenómeno social observado, de tal manera que es posible utilizarlo como categoría de análisis. La religiosidad popular entendida como lo hemos propuesto en este trabajo, es un concepto que sirve en el análisis de los fenómenos religiosos populares pues da una explicación que busca la coherencia social e histórica de un proceso ritual desarrollado al interior de sectores sociales particulares. Ayuda a interpretar un fenómeno sumamente complejo, debido a la cantidad de factores que en él convergen. No se trata de una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que ofrece una posibilidad de interpretación de este abigarrado proceso social que requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes. La religiosidad popular acuñada como un término específico que nos ayuda a describir y explicar los rituales que se desarrollan en el contexto de la religiosidad popular, permite abrir un horizonte interpretativo de esta complicada vida ritual integrada en su contexto social, político y económico particular, al interior de comunidades que –a su vez- están integradas en un todo más amplio y hegemónico. Las relaciones que contextualizan esta vida ritual se integran de una u otra manera de forma no sólo endógena, sino también exógena.

Así pues, el concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, trata de rescatar el proceso de la religiosidad popular desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verla como un desprendimiento

de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y “mala copia” local de una organización cultural sistematizada en la religión hegemónica. En este sentido, las prácticas religiosas populares son una opción social, pues implican el posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros, que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un grupo local, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos propuestos desde la oficialidad.

Al analizar los fenómenos religiosos populares, se hace indispensable considerar –como ya habíamos señalado repetidamente- la lógica interna que articula los componentes que integran dichos fenómenos, de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado, tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de “religiosidad popular”, el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, relación dialéctica, etc. Si se quiere, el concepto de “religiosidad popular” puede verse como un concepto que “amarra” otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfactoria para el caso de los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etc., mismas que

desde su particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero que articuladas, bajo un concepto que de lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión.



Fachada de la iglesia de Santa Teresa en su fiesta. Xalatlaco, México. Fotografía del autor.

Este patrimonio compartido, no implica ausencia de conflictos y tensiones, sino que al contrario, los tiene a la orden del día, de forma a veces velada, a veces, muy abiertamente. En este sentido, me parecen interesantes las palabras de Isidoro Moreno, en relación a la Semana Santa en Sevilla:

“Las celebraciones litúrgicas no pueden ser suplidas no suplantadas por ninguna otras, por muy espectaculares y coloristas que sean”. Estas palabras del arzobispo de Burgos, monseñor Francisco Gil Hellín, reflejan con rotundidad la posición de la jerarquía católica respecto a la Semana Santa tal como se festeja en muchas ciudades y pueblos de España. Y agregaba, por si lo anterior no estuviese suficientemente claro: “La Semana Santa más verdadera no se celebra en nuestras calles sino en nuestros templos”. Y monseñor Asenjo, sucesor en la sede arzobispal de Sevilla [...] aconsejaba también [...] “procurar vivirla en el silencio, la oración y el calor de la liturgia”.

Esto en una ciudad en la que desfilan del Viernes de Dolores al Domingo de Resurrección 65 cofradías, con más de 50,000 nazarenos y nazarenas de todas las edades, 3000 costaleros y decenas de bandas de música y que son presenciados, con motivaciones muy diversas, por cientos de miles de personas que llenan calles, jardines, bares y restaurantes en contraste con la relativa escasa asistencia a los oficios litúrgicos.

Aunque no lo reconozca, la jerarquía eclesiástica está instalada permanentemente en una calculada contradicción, o al menos ambigüedad: por una parte, reivindica el monopolio de la interpretación y de las decisiones sobre hermandades, cofradías y rituales de Semana Santa, dando por incontestable que el único verdadero carácter de estos rituales es el religioso católico. Y por otra, afirma que dichos rituales sólo son, a lo más, un complemento de lo que constituye la verdadera rememoración de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, que sólo se da en las ceremonias litúrgicas, con lo que les confiere una significación secundaria y subalterna.

Así, es la propia jerarquía eclesiástica la que distingue con claridad en la Semana Santa entre liturgia y rituales populares. La primera, siempre protagonizada por clérigos, los segundos con escasa presencia de éstos; aquella en el interior de las iglesias, éstos principalmente en las calles; aquella vivida en silencio, en recogimiento, en oración y reflejando la ortodoxia de creencias universales, y éstos repletos de emotividad, de

sensualidad que emerge en múltiples sonidos, luces, olores, colores y sensaciones, en estrecha relación con las culturas locales.

Es cierto que no existe un muro impenetrable entre liturgia y rituales populares [...] pero la distinción es rotunda y los pastores de la Iglesia se encargan constantemente de subrayarla... a la vez que afirman que los rituales populares sólo tienen sentido “desde la fe”, para reivindicar el monopolio del control sobre las asociaciones que organizan y protagonizan dichos rituales. (Isidoro Moreno 2010: 117).

Ahora bien, ya en contexto latinoamericano, tenemos una gran riqueza en la reflexión acerca de la religiosidad popular aún dentro de las filas eclesiásticas. El recorrido que presentaré a continuación me parece pertinente pues deja ver paso a paso la separación de un fenómeno socio-religioso despreciado desde el núcleo de la ortodoxia oficial, a irse paulatinamente independizando, cobrando valor por sí mismo y –sin escindir-se- reclamar cierta autonomía histórica y cultural. Me atrevo a presentarlo dadas las influencias que estos autores – desde su campo de acción en Sudamérica, preferentemente Argentina, tuvieron sobre los documentos de las conferencias episcopales latinoamericanas –voz oficial de la iglesia local- particularmente en lo tocante a Medellín y Puebla.³

³ No es el caso aquí hacer un recorrido más exhaustivo del que presento, solo quería dejar patente que este mismo recorrido –desde mi particularidad como investigador- ya lo he presentado publicado en otras partes, tanto en lo que refiere a “mis mayores” generación de maestros y formadores, como lo tocante al nivel horizontal (compañeros y alumnos). También aparecerán referencias y recorridos puntuales en relación a las conferencias episcopales latinoamericanas desde Río de Janeiro hasta Aparecida. Cfr: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, “Presentación”, en: María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2016, pp. 7-26; Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, “Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia” en: Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, 2017, UIC, pp. 8-33; Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, “Cimientos terrenales de la sacralidad: entre la trascendencia deseada y la inmanencia insoslayable. Aportes al estudio religioso desde lo popular”, en: Guadalupe Vargas Montero (Coordinadora), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, UV, Colecc. Biblioteca, Xalapa, 2017, pp. 509-537. Ramiro

Para los alumnos de teología este esfuerzo de resumir estas tendencias y convicciones teóricas de gente de iglesia, será un aliciente para ver que es posible la transformación y el cambio desde el interior de la propia estructura eclesial. Sirva también para abonar contra la sospecha propia que esta materia de Antropología cultural y Fenomenología de las religiones despierta en más de uno, al considerarla casi símil a una clase de herejías. El problema teológico de fondo es la posibilidad de la revelación divina desde las propias coordenadas culturales de los diferentes pueblos, acorde a la pedagogía de la Encarnación.

En la obra *Teología en América Latina* el tercer volumen, titulado: *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*⁴, contiene un sexto capítulo por demás interesante y adecuado para el tema que tratamos en este cuaderno, pues se intitula: Religiosidad Popular⁵, así a rajatablas y sin más apellidos ni connotaciones. El autor es Fermín Labarga García, y él ofrece, basándose también en

A. Gómez Arzapalo Dorantes, “Retrospectiva del ORP a tres años de su fundación: itinerario de un caminar conjunto (logros, retos, expectativas)” en: *Revista Voces*. Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018; Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, “Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social”, en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

⁴ Josep-Ignasi Saranyana (dir.), Carmen-José Alejos Grau (Coord.), *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, 2002, Ed. Iberoamericana.

⁵ Fermín Labarga García, “Religiosidad Popular”, en: Josep-Ignasi Saranyana (dir.), Carmen-José Alejos Grau (Coord.), *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, 2002, Ed. Iberoamericana, pp. 393-441.

Cristián Johansson⁶, un increíble y erudito recorrido de autores locales, haciendo el esfuerzo por interconectarlos con los documentos eclesiásticos de Medellín, Puebla y la *Evangelii Nuntiandi*. Este texto que a continuación resumiremos a grandísimos rasgos, se escribió en el contexto de la formación de el Equipo Coordinador de Investigaciones de Sociedad y Religión (el ECoISYR), que fue un equipo argentino de intelectuales que pretendía contribuir a la renovación pastoral de acuerdo a los lineamientos del Vaticano II y Medellín. Estuvo formado principalmente por sociólogos de la religión y generó numerosos textos que ahora podríamos considerar fundantes (dentro de las filas eclesiásticas) de la apertura al problema de la religiosidad popular en Latinoamérica.

Labarga inicia remontándose a 1965 con el jesuita Renato Poblete, quien realizó una primera aportación al desarrollo de los estudios sobre la religiosidad popular en Latinoamérica. Desde el punto de vista sociológico, este jesuita legitimaba la religiosidad popular, aunque señalaba que la jerarquía católica la apreciaba poco y la ubicaba más “afuera” que “adentro” de la Iglesia. Advirtió muy prudentemente que si la Iglesia en América Latina no quería perder su universalidad debía integrar esos comportamientos religiosos de masas que –aunque no eran del todo coincidentes con la oficialidad– eran expresión del pueblo católico. Sin embargo, a pesar de esto, nunca dejó su perspectiva eclesiástica de élite, la religiosidad popular

⁶ Cristián Johansson Friedemann, *Religiosidad Popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y desarrollo*, Cuaderno único celebrativo de los 50 años de la revista: *Anales* de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Santiago de Chile, 1990, pp. 123-255.

no supliría la oficialidad, sería solamente un paso necesario de preparación hacia el verdadero cristianismo futuro.

Posteriormente, en 1967, Procopio Camargo⁷ hizo un análisis sociológico del catolicismo en Brasil, y hace una pertinente distinción entre el catolicismo tradicional y el catolicismo interiorizado o de élite. Dentro del tradicional distinguía entre lo rural y lo urbano. Así, sin llamarlo aún religiosidad popular, sentaba las bases de una reflexión sistemática posterior. También en Brasil, pero en 1968, José Comblin⁸ publicaba un ensayo cuya novedad era el intento de entender el catolicismo tradicional desde sí mismo, sin comparaciones con lo oficial y sin calificativos despectivos. Enfatizaba la importancia de los orígenes históricos del fenómeno. Así, en un momento en que se consideraba la religiosidad popular como una desviación supersticiosa, este autor planteaba ya los principales problemas teológicos del fenómeno religioso popular, específicamente su carácter de fe inculturada.

A finales de los sesentas, Algo Büntig elaboraba una reflexión sobre las motivaciones de la religiosidad popular. Ofrecía una primera definición del catolicismo popular:

Está constituido por todas aquellas expresiones espontáneas, ordinarias, exteriormente católicas de la vivencia religiosa: se repiten bajo modelos precisos en determinados ambientes geográficos y/o socioculturales. Han sido promovidas o aceptadas por el catolicismo real, sin tener en cuenta en algunos casos, las exigencias teológicas del catolicismo doctrinal.

⁷ Procopio Camargo, “Essai de typologie du catholicisme brésilien”, en: *Social Compass*, 14, 1967, pp. 399-422.

⁸ José Comblin, “Para una tipología do catolicismo no Brasil”, en: *Revista eclesiástica Brasileira*, 28, 1968, pp. 46-73.

Consiguientemente la fenomenología católica de ciertos gestos no es necesariamente demostrativa de la presencia de valores y motivaciones evangélicas. Evidentemente tampoco las excluye.⁹

Bünting deja de hablar de “síntesis cultural” para dar paso al “choque sociocultural”, reconociendo la resistencia cultural implícita en la religiosidad popular en América Latina frente a las imposiciones exógenas.

En ese mismo margen temporal, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín en 1968, marcó un cambio radical en lo tocante a la religiosidad popular, y –hay que señalarlo- fue la primera reflexión eclesial autorizada sobre este fenómeno. Recuerda este documento que la universalidad de la misión de la Iglesia pide su adaptación a las culturas y la inclusión de todos los hombres desde su diversidad de religiosidad. De no atenderlo, la Iglesia Católica se convertiría en una especie de secta. Para evitar caer en eso, la Iglesia latinoamericana necesita una nueva pedagogía pastoral: que el pueblo se convierta a partir de sus propias manifestaciones religiosas, pues “en ellas se da una *secreta presencia de Dios* (*Ad Gentes*, 9). Obviamente no se propone que los obispos se queden ya tranquilos y como “desempleados” sino que se enfatiza la primacía y necesidad de la interpretación eclesiástica al respecto, (punto álgido que es quizá la máxima distancia entre los

⁹ Aldo Büntig, *El Catolicismo popular en Argentina*, Ed. Bonum, Cuaderno I, sociológico, Bs. As., 1969, p. 20.

planteamientos eclesiales y los aportes desde las ciencias sociales, especialmente la antropología, acerca del fenómeno religioso popular).

Años después, en 1975, el papa Pablo VI ofrecía la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, documento en el que quedaba patente el creciente interés por la religiosidad popular, especialmente en un documento magisterial de tan alto rango. Allí el papa Pablo VI la llama piedad popular, y enfatiza su fuerza evangelizadora.

En este mismo sentido –y misma época- Enrique Dussel aportaba un ángulo interesante de interpretación frente al fenómeno religioso popular, él distingue dos momentos cruciales:

- 1.) La constitución del cristianismo como religión oficial del imperio romano, lo que llevó a su masificación, y la consecuente imposición del rito romano que derivó en uniformidad litúrgica católica.
- 2.) La necesidad del pueblo –por su propia parte e iniciativa- de encontrar nuevas formas de expresión religiosa acordes a su propio proceso cultural e histórico.

Ahora bien, siguiendo con este somero recuento de autores en este contexto argentino, el precursor y a la vez, autor más destacado del enfoque antropológico de la religiosidad popular es Manuel Marzal¹⁰, quien sitúa el fenómeno en el contexto de la cultura en la que

¹⁰ Cfr. Manuel Marzal, *Estudios sobre religión campesina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1971; Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1983.

surge, estudiando sus manifestaciones desde la fenomenología. A partir de sus estudios se vincula la relación entre identidad cultural y religiosidad. Establece una distinción entre la “religión del hombre de la calle” y la “religión de las élites” (tanto eclesiásticas como laicales) que al considerar a aquella como marginal marcan su posición privilegiada frente a la masa.

Lucio Gera –por su parte- da un paso decisivo en perspectiva teológica, pues le preocupaba la encarnación del Pueblo de Dios en los pueblos y sus culturas, por ello contribuyó a revalorizar la religiosidad popular latinoamericana, específicamente la argentina, en el mundo eclesiástico, pues proporcionó la base para plantear una teología inculturada que tome como lugar hermenéutico la religiosidad popular.

En consonancia con Gera, están Fernando Boasso¹¹ quien apuntaba que la religiosidad popular era “signo de los tiempos” y un rito de expresión peculiar, que no por su asintonía con lo oficial, debía ser devaluado. En este mismo sentido, Juan Carlos Scannone¹² liga la comprensión de la religiosidad popular con el ámbito de la cultura y la teología de la liberación. Por esto último su enfoque es riguroso en la construcción de un marco teórico fuertemente filosófico y teológico.

No tenía problema en catalogar la religiosidad popular como fruto de un mestizaje cultural iberoamericano. Muy interesante resulta su

¹¹ Cfr. Fernando Boasso, *Reflexiones sobre la fe del pueblo*, en: “Sedoi-Documentación”, Bs. As., 1982, pp. 66-67.

¹² Cfr. Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Ed. Sígueme, Sañlamanca, 1976; Juan Carlos Scannone, “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos”, en: *Stromata*, 34, 1978, pp. 27-42.

fineza de visión al patentar que el fenómeno religioso popular latinoamericano no se encuadra en la mentalidad ilustrada contemporánea. Defiende en el pueblo la presencia del “*logos sapiencial*” revalorizándolo y recordando a la teología su deber de considerar el “*sensus fidelium*”.

En un enfoque multiculturalista, podemos mencionar a Alberto Methol Ferré, una figura clave que relaciona la religiosidad y la cultura, la historia y la identidad latinoamericana. Señalaba que “la religiosidad popular está ligada, en su estructura fundamental, al ser de la Iglesia, siendo así que no sólo es algo que exige discernimiento, sino que ella misma es eje de discernimiento de la vida eclesial auténtica”.¹³

Así, la religiosidad popular está en el engrane de teología y antropología, de naturaleza y Dios. Es de esta forma que llegamos hasta la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla, que en el mismo espíritu propone: “La revalorización de la religiosidad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la Evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y son un signo de pertenencia a la Iglesia”¹⁴. Sin

¹³ Alberto Methol Ferré, *Marco histórico de la religiosidad popular*, en: CELAM, “Iglesia y religiosidad popular en América Latina”, cit. En nota 5, p. 47.

¹⁴ Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. 1979, Puebla, México, num. 109.
http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014)

embargo, más adelante en el documento se advierte que: “también presenta aspectos negativos: falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; el hecho de que no conduce a la recepción de los sacramentos; valoración exagerada del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación, en algunos lugares, al sincretismo religioso; infiltración del espiritismo y, en algunos casos, de prácticas religiosas del Oriente”¹⁵. Y más adelante sugiere directamente: “Para que constituya un elemento eficaz de evangelización la piedad popular necesita de una constante purificación y clarificación y llevar no sólo a la pertenencia a la Iglesia, sino también a la vivencia cristiana y al compromiso con los hermanos”¹⁶.

Para terminar ya este texto –que se ha extendido más de la cuenta- me parece obvio que después de hacer este recorrido, el lector podrá darse cuenta de dos realidades inherentes: 1.) el conflicto, la lucha de poder y la intención de control sobre las innumerables expresiones religiosas populares por parte del clero, y 2) la indefinición de términos, lo cual da una gran panorámica de conceptos usados indistintamente, aún no suficientemente especificados, tales como religión popular, religiosidad popular, catolicismo popular, piedad popular, devociones populares, etc.

¹⁵ *Ibidem*, num. 914.

¹⁶ *Ibidem*, num. 937.

En este sentido traigo a colación el trabajo de Aurelio García del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, quien se dio a la tarea de distinguir, al menos, cuatro de los más recurrentes términos en la literatura eclesiástica, a saber: ejercicio de piedad, devociones, piedad popular y religiosidad popular:

Por “**ejercicio de piedad**” se entiende aquéllas expresiones públicas o privadas de la piedad cristiana que están en armonía con la liturgia. [...] Algunos se hacen por mandato de la Sede Apostólica, otros por el de los obispos diocesanos y todos tienen siempre una referencia a la revelación divina pública y su trasfondo eclesial.[...]

Se distinguen de “**las devociones**” las cuales son prácticas exteriores que por una actitud interior de fe manifiestan un aspecto particular de relación del fiel con las Divinas Personas, la Virgen María, los santos. [...]

Se denomina “**Piedad Popular**” a las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la Sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares del genio de un pueblo, de una etnia o de una cultura. Es un concepto teológico con un amplio campo semántico y muy ligado al “genus” cultural de los pueblos. Se consideran las manifestaciones de piedad popular cristiana como un verdadero tesoro del pueblo de Dios. Manifiesta una sed de Dios que solo los sencillos y los pobres pueden conocer [...] comporta un sentimiento vivo de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante, genera actitudes interiores raramente observadas en otros lugares. [...]

La expresión “**religiosidad popular**” se reserva para designar la expresión humana, social y cultural de la dimensión religiosa inherente a toda persona o pueblo. Es un dato evidente de la antropología cultural; los pueblos manifiestan su experiencia religiosa en formas externas que expresan en relación (“re-ligare”) con la divinidad. Ciertamente la religiosidad popular no está vinculada necesariamente con la religión cristiana.[...]

La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de “catolicismo popular”, en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana.[...]

La distinción más radical puede establecerse entre piedad popular y religiosidad popular. Aunque en nuestro lenguaje los usamos con semejante significado, sin embargo, la religiosidad popular habla de una “pietas” universal religiosa (budista, islámica, etc.); mientras que *piedad popular* se distingue porque está informada por la revelación bíblico-cristiana.¹⁷

Finalmente, no podríamos dejar de lado en este sentido –y para cerrar con broche de oro- la distinción que Félix Báez-Jorge hace de religión popular y catolicismo popular ya en contexto mexicano y con énfasis en territorios indígenas, en: *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*¹⁸

El autor parte de diferenciar los términos de *Religión popular*, y de *Catolicismo popular*. No los considera como sinónimos, aunque en las disertaciones en derredor del problema religioso popular, suele usárseles como tales sin distingo alguno. La radical diferencia que enfatiza Báez-Jorge, mucho más allá de una estéril discusión nominal, tiene que ver con la realidad social que subyace en el fenómeno religioso observado y las implicaciones que el uso de uno u otro término conlleva.

Nuestro autor privilegia la *Religión popular*, pues desde su perspectiva la expresión de *Catolicismo popular*, implicaría una necesaria vinculación a la instancia católica oficial, que dejaría fuera la parte “original indígena”, esa donde se dan las “rarezas” contrastables

¹⁷ Aurelio García Macías, *Armonización entre la liturgia y la piedad popular en Semana Santa*, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. II, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2010, pp. 27-38. Pag. 28.

¹⁸ Cfr. Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

con la instancia hegemónica, y que –en este caso, desde este enfoque antropológico- es lo que más interesa, pues evidencia una realidad socio-cultural históricamente configurada en la fricción y el conflicto entre la oficialidad y las instancias populares. La expresión de *Religión popular*, permitiría integrar la posición –en términos de poder- que los distintos actores sociales juegan en la vivencia de estos fenómenos religiosos, sin el *a priori* de una referencia exclusiva y definitoria a la instancia hegemónica, ella sola como protagonista única sin interlocutor.

A lo largo de este ensayo he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada¹⁹.

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.

El autor pertinentemente insiste en que los fenómenos suscitados en la religión popular, no pueden ser explicados en términos universales, sino que tienen siempre un referente doméstico, por lo tanto, no es posible dar notas definitorias decisivas acerca de

¹⁹ *Ibidem*, p. 289.

los mismos que se apliquen de manera universal a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la forma concreta que estas vivencias religiosas populares asumen en la *praxis*, dependen en todo sentido de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan, en sus propias palabras: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales”,²⁰ por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto. Este texto (y este autor en toda su obra) es una referencia obligada para aquellos que estamos en este proceso continuo de reflexión académica en torno a las cuestiones religiosas populares. Aporta una gran fineza conceptual que permite distinguir términos que en la cotidianidad caen en un uso indiscriminado y que generan –tarde o temprano- confusiones teóricas, tal es el caso de la

²⁰ *Ibidem*, p. 45.

diferenciación que el autor hace acerca de “Religiosidad popular” y “Religión popular”, que aunque cercanos, se refieren a campos que se distinguen dada su extensión, siendo el de religiosidad popular un término descriptivo ligado al de “religión popular”, de suyo mucho más amplio, y que al usarse como sinónimos hacen perder el matiz propio que cada uno engloba.

Bibliografía

Amegeiras, A.

2006 “Religiosidad popular y MERCOSUR: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el cono Sur de América Latina”, en: Scannone, J. C., García Delgado, D, *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, Argentina, pp. 375-385.

Báez-Jorge Félix

1992, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad veracruzana, Xalapa.

1994, *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1995, “Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad”, en: *La*

Palabra y el Hombre, octubre-diciembre 1995, no. 96, p. 45-56, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1998, *Entre los nagueles y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000a, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa. *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, p. 7-23.

2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2009a, “El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)”, *Pensamiento religioso y espacio de poder*, Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 150-214.

2009b, “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), BUAP, Puebla: 25-44.

2010, “Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)”, *San Juan Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 196-247.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013a, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013b, “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”, en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.), *Los Divinos entre los Humanos*, México, Artificio Editores, pp.

23- 40.

Báez-Jorge, Félix y Millones, Luis

2014, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, libro electrónico, Amazon.

Broda, Johanna

2001 “Introducción” en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México.

2007 a “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto.

2007b “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, num. 93: pp.68-77, julio-agosto 2007.

2009 “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México*, inah/enah, México: 7-19.

2013 “Presentación”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 7-10.

Carvajal, Luis de

1989, *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander.

1993 a, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander.

1993 b, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander.

Cohen, Elisa

2012 “Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular judía en un caso argentino”, en: *Cuadernos Judaicos*, no. 29, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, diciembre de 2012, pp. 84-103.

Duch, Lluís

2007, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona.

Fornet Betancourt, Raúl

1994, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México.

Giménez, Gilberto

1978, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

1993, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: Guillermo Bonfil Batalla (coordinador), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México.

2000, “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, UNAM/Porrúa, México.

Levinas, Emmanuel

2006 “*Trascendencia e inteligibilidad*”, Encuentro, Madrid.

2013 “La experiencia judía del prisionero” en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135.

Mardones, José María

1988, *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander.

1991, *Posmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Navarra,.

1999, *Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo*, Universidad Iberoamericana-ITESO, “Cuadernos fe y Cultura” num. 11, México.

Millones, Luis

1997, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad “Pablo de Olavide”, Fundación El Monte, Sevilla.

2003, *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.

2005, “Los sueños y milagros de San Sebastián”, en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 309-335.

2010, “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

Moreno, Isidoro

2010, “Celebraciones litúrgicas y ritos populares en la semana santa” en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero

García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. II, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2010, pp.117-120.

Quezada, Noemí

2004, "Introducción", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 9-24, 2004.

Ramírez Calzadilla, Jorge

2004, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46.

Sanchis, Pierre

2008 *Cultura brasileira e religiao...pasado e atualidade...* Cuadernos Ceru, Río de Janeiro, serie 2, vol. 19, pp. 71-92.

Semán, Pablo

2006 *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Ed. Gorla.

Wolf, Eric

2001, *Figurar el poder*, CIESAS, México.

Apéndice de imágenes

Secuencia de imágenes de la Ordenación Sacerdotal de Antonio Flores Martínez, el 2 de marzo de 2010 en la Iglesia de San Bartolomé de Chachahuantla Naupan, Puebla. Estas imágenes fueron extraídas del video de la ordenación sacerdotal compartido por las hermanas ICAS en la materia “Antropología cultural y fenomenología de la religión” de la escuela de teología de la Universidad Intercontinental.

















LA FIESTA EN EL SIGLO XXI: ENTRE LO PROFANO Y LO SACRO. UNA EXPERIENCIA PERSONAL Y UNA REFLEXIÓN TEÓRICA DESDE LA FILOSOFÍA Y CRÍTICA DE LA CULTURA

ÁNGELES KAIM BENASCO¹

Los estudios acerca de la fiesta se han desarrollado en varios ámbitos de las ciencias sociales, como la sociología y la antropología, respecto al estudio de la fiesta en el ámbito filosófico se encuentra el libro de Joseph Pieper “Una teoría de la Fiesta”. Gadamer nos habla de la fiesta en “*La actualidad de lo Bello*”, como en “*Verdad y Método*”

Josef Pieper, filósofo alemán, cuenta con 70 obras traducidas hasta hoy a dieciséis idiomas, contribuye a una mejor comprensión del ser humano bajo los ángulos de la ética, la antropología filosófica y la metafísica. Pieper ²en su libro “Una teoría de la Fiesta” inicia una búsqueda compleja e inagotable para tratar de explicar el verdadero sentido de la “fiesta”. Hasta llegar a definiciones como que la fiesta es: “celebrar por un motivo especial y de un modo no cotidiano la afirmación del mundo hecha ya una vez y repetida todos los días”.

Escrita hace más de cuarenta años, esta obra se torna profética cuando vemos cómo aquel sentido festivo que reinó en nuestra sociedad, hoy ha sido sustituido por formas desmedidas y destructivas de falso entretenimiento.

¹ Profesora de preparatoria UIC, Maestra en Filosofía y Crítica de la Cultura por la UIC. Correo de contacto: angeleskaim@hotmail.com

² Josef Pieper “Una Teoría de la Fiesta”. Ed. Rialp.

Pieper nos dice, una fiesta no es tan sólo un día donde no se trabaja. Ni la simple diversión, sino el acceder a algo diverso de lo cotidiano, otro mundo, que «sólo puede darse en los actos religiosos, en los que únicamente la criatura puede captar el mundo verdaderamente “distinto” y absolutamente “nuevo” de la majestad de Dios».

Para Gadamer la fiesta se celebra, y es dónde radica el carácter temporal de la fiesta. La fiesta tiene un tiempo, y es en ése donde se lleva a cabo.

Aún hoy en día en esta sociedad tan diversa y compleja, observamos que las fiestas se dan dentro de un tiempo y en busca de integración. Gadamer menciona que las fiestas son una especie de retorno, es un momento donde el tiempo se detiene y es donde ocurre la celebración. Las fiestas no son estáticas, “se modifican de una vez para otra; pues en cada caso es algo distinto lo que se representa como simultáneo.... Y sin embargo, este aspecto no acoge en absoluto el carácter temporal de la fiesta, que consiste en el hecho de que se la celebre. Para la esencia de la fiesta sus referencias históricas son secundarias. Como fiesta no posee la identidad de un dato histórico, pero tampoco está determinada por su origen de tal manera que la verdadera fiesta fuese la de entonces, a diferencia del modo como luego se ha venido celebrando a lo largo del tiempo. Al contrario, ya en su origen, en su fundación o en su paulatina introducción estaba dado el que se celebrase regularmente. Por su

propia esencia original es tal que cada vez es otra (aunque se celebre «exactamente igual»). Un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro, es temporal en un sentido más radical que todo el resto de lo que pertenece a la historia. Sólo tiene su ser en su devenir y en su retornar.”³

La fiesta se da porque se celebra, y se celebra porque se participa. Cada fiesta tiene un por qué y se da de un modo diferente en cada ocasión.

Al abordar el tema del símbolo tomaré a Cassirer para dicho punto. Cassirer filósofo alemán neokantiano; Cassirer ve al hombre como un animal simbólico, el cual con las representaciones simbólicas expresa lo humano como el lenguaje, el mito, la religión.

Otro material de apoyo será Roger Caillois con su libro “el hombre y lo sagrado”, en el cual nos lleva a comprender la fiesta a partir de lo sagrado, donde se manifiesta por medio de prohibiciones, sin embargo, en la realización de la fiesta estas prohibiciones se cancelan; como nos dirá Caillois:⁴ “Ayer u hoy, la fiesta se caracteriza siempre por la danza, el canto, la agitación, el exceso de comida y bebida. Hay que darse el gusto, hasta agotarse, hasta caer enfermo. Es la ley misma de la fiesta”.

Para Roger Caillois, la equivalencia moderna de la fiesta sería la guerra, en la que encuentra las características de lo festivo: estallido

³ Gadamer H.Georg. *Verdad y Método*. Ediciones Sigueme. España. 1993

⁴ Roger Caillos. “El hombre y lo sagrado”. Ed. Fondo de Cultura Económica”

de energías contenidas, fusión de los individuos en un acontecimiento total que los absorbe, derroche de lo previsoramente ahorrado.

La fiesta es la fusión de la vida humana. Es para la cosa y el individuo el crisol en que las distinciones se funden al calor intenso de la vida íntima.⁵

La fiesta ha sido tratada bajo aspectos estéticos, antropológicos, sociológicos, filosóficos y se relaciona con lo “social”. La fiesta tiene una relación de símbolos que representan lo social; al estudiar el por qué de los motivos podemos entender cómo se lleva a cabo y para qué la necesita el individuo.

El tema es importante que sea abordado por la filosofía y crítica de la cultura, ya que es un lugar privilegiado en donde confluyen muchos aspectos de la cultura y existe desde que el hombre realiza sus primeros rituales y cómo se ha ido modificando hasta nuestros días y la connotación que se le da en estos momentos. (aunque no será de interés de este trabajo mostrar el recorrido temporal)

La fiesta no sólo es la diversión alejada de la realidad, es una identidad, la representación popular. Es la construcción de una simbolización social, mediante la cual se puede conocer la identidad nacional. Esto porque los participantes de una fiesta comparten elementos en común, como pueden ser la familia, el trabajo, las

⁵ Bataille George. “Teoría de la Religión”, Madrid, Taurus Ediciones, 1975.. pp.58

creencias; esta celebración de estar juntos y compartir identidades culmina en la realización de la fiesta.

Dentro de las comunidades rurales se siguen llevando a cabo las conmemoraciones rituales, que son reproducciones simbólicas de los ciclos agrícolas. Desde tiempos inmemorables el ser humano ha tenido la necesidad de rendir culto a un Dios o Dioses, ya sea para agradecer o pedir algún favor; antiguamente relacionado con el ciclo agrícola y con la integración a una vida más moderna a otras necesidades, pero principalmente se celebra el rito apegado a la tradición del ciclo agrícola.

La fiesta se encuentra llena de símbolos; y son los símbolos los que permiten al hombre hablar sobre sentimientos, gustos, esperanzas, expresa lo humano. El símbolo es la relación entre el mundo y el hombre, no podemos comprender al hombre sin acercarlo al mundo o no podemos comprender al mundo sin acercarlo al hombre, este vínculo es el símbolo, ya sea por medio del lenguaje, del arte o de la ciencia, el símbolo permite al hombre expresar su propio yo. Entendiendo al hombre como una manifestación de formas simbólicas, la cultura debe de ser la expresión de la totalidad de todas estas formas simbólicas; entendiendo que entre las diferentes manifestaciones culturales algunas son representadas por medio de la fiesta.

El rito tiene una función de carácter simbólico, que no solo conjuga los tiempos individuales y colectivos sino también en la

relación que existe entre los actores que son protagonistas y los testigos que participan como observadores, es decir, todos participan del rito. Éste es una construcción cultural y una representación social.

La mayor parte de las festividades se encuentran ligadas a lo religioso. El hombre construye su identidad social por medio de la participación en los rituales que se realizan en las fiestas, en el cual los individuos manifiestan su pertenencia a la comunidad y ejercen un lugar dentro de ella.

Observamos que la Fiesta se encuentra llena de símbolos, para que algo se transforme en un símbolo se necesita de individuos que lo construyan y le den la representación de símbolo, cada cultura tiene sus propios símbolos. Analizar la fiesta a través de los símbolos nos llevará a saber si es una representación pública, una construcción social y como se produce y se encuentra organizada, como saber si se encuentra referida a un orden social o a un procesos histórico.

Estudiar los símbolos que forman parte de la fiesta, qué es la fiesta, de dónde viene y cómo se ha ido transformando hasta nuestros días, todo esto en conjunto nos lleva a comprender la cultura desde una parte fundamental. No podríamos explicarnos la cultura sin la fiesta, todo lo que implica, como la fiesta ayuda a construir la cultura pero también la fragmenta en ciertos momentos.

No debemos olvidar que la mayor parte de las festividades se encuentran ligadas a lo religioso, de ahí que encontramos un punto de

partida para la realización del análisis de la fiesta y de lo simbólico de ésta.

Sin embargo, hoy en día la influencia social es lo que nos lleva a la realización de la fiesta, las fiestas que realizamos hoy en día han perdido gran parte de su carácter original, que es lo religioso, pero se siguen realizando bajo ese “pretexto”. Si quitamos lo religioso ¿las fiestas podrían seguir siendo fiestas?, necesitamos lo religioso como pretexto para la realización de la fiesta, la parte social se ha transformado para darle un nuevo sentido a la fiesta. Pero en esta parte social es donde pensamos que sucede con el individuo; ya no realiza la fiesta desde un principio religioso, sin embargo siente la obligación de llevarla a cabo. La fiesta es una necesidad, pues libera al hombre de su obligación cotidiana.

En este siglo inmersos en la tecnología y con la gran diversidad cultural que existe, la fiesta adquiere un nuevo sentido, debemos preguntarnos si la fiesta se realiza bajo lo social o lo religioso.

- a) Motivos personales: Soy mexicana hija de madre española y padre libanés, es decir hija de inmigrantes. Mi identidad cultural no es algo que comparta plenamente con los demás, ni siquiera con mi propia familia. El calendario me lo recuerda todos los días, podría marcar muchas fiestas y además no serían pocas en las habría conmemoraciones contrapuestas. Así, aprendí a leer con los libros que mi madre me regalaba el día de San Jorge, me sorprendí tardíamente del huitlacoche en septiembre

y la ofrenda de muertos, colgué listones en lugar de milagros (como a San Charbel). Crecí en una mezcla de culturas, tradiciones y por supuesto fiestas similares algunas y opuestas otras. Se que cada cultura tiene sus fiestas y las interpretaciones que se le dan son diferentes. Ahora me toca a mi decidir que fiestas son las que voy a enseñarles a mis hijos. Para lo anterior que mejor que entender, desde una perspectiva de la filosofía de la cultura, el sentido de la fiesta.

- b) Motivos académicos: no es un tema nuevo, sin embargo sí es un tema de interés para la filosofía y crítica de la cultura, ya que es todo un análisis de muchos aspectos de interés para la filosofía como lo son el símbolo, el ritual, la tradición, la cultura; elementos que se implican en el conjunto que llegan a conformar la fiesta. Aunque el tema ha sido abordado por diferentes autores en diferentes momentos, no lo han abordado para los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI y no se ha tratado desde la perspectiva de la manifestación aspiracional.

Vivimos en una sociedad secularizada, sin embargo las fiestas se encuentran en el marco de expresiones religiosas. Comprender a la sociedad y el por qué de la fiesta es de interés, que es lo que lleva al hombre a realizar la fiesta. La manifestación de júbilo del hombre es

expresada de diversas formas, una de estas manifestaciones es la fiesta.

La capacidad de la fiesta no disminuye la evasión de la realidad, sino todo lo contrario, enfrenta al hombre con la mayor realidad, que nos lleva a no olvidar nuestro origen ni el futuro.

Si se acepta la teoría de Pieper en el sentido de que la fiesta ha perdido una parte sustantiva de su significado original, entonces cabe la pregunta ¿cuál es el sentido de la fiesta? ¿qué es lo que lleva al hombre a mantener su celebración? ¿qué tipos de necesidades subyacen en su persistencia? Y entonces preguntarse globalmente si ¿la fiesta es una necesidad social o religiosa?

La persistencia de la fiesta no es explicable sólo por la costumbre. Su existencia permite suponer que a través de su realización el hombre satisface ciertas necesidades. Y si anteriormente estas necesidades estaban estrechamente relacionadas con valores religiosos, pensamos que ahora éstos están siendo desplazados por valores sociales que requieren de la fiesta para manifestarse.

Vivimos en un mundo globalizado, celebramos fiestas que no tienen nada que ver con un motivo religioso ni una tradición ancestral, como ejemplo, celebramos eventos deportivos, elecciones políticas, fiestas relacionadas al cine, a la literatura, etc, pero todas esas fiestas representan una comunidad imaginaria. Sin embargo no podemos dejar a un lado la repetición de estas fiestas ni los símbolos que sean capaces de generar.

Este pequeño aporte pretende demostrar cómo actualmente la fiesta es un complejo simbólico cuya importancia radica más en la expresión de aspiraciones que en la continuidad de tradiciones, y como su realización constituye un elemento precursor de los cambios en la identidad de los grupos sociales.

Bibliografía Básica:

Pieper Joseph, “*Una teoría de la Fiesta*”. Rialp. España, 2006

Cassirer Ernst, “*Antropología Filosófica*” FCE, México, 2006

Cassirer Ernst “*Filosofía de las formas simbólicas*” FCE. México

Callois Roger, “*El hombre y lo sagrado*”, Ed. FCE. México, 2006

Bibliografía secundaria:

Berger y Luckman “*La construcción social de la realidad*”, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina. 1995

Díaz Cruz, Rodrigo, “*Archipiélago de rituales*”, UAM, Iztapalapa, México, 1998

Durkheim Emile. “*Las formas elementales de la vida religiosa*” Alianza. Madrid. 2003.

Durkheim Emile, “*Sociología y filosofía*”. Miño y Davila. Madrid, 2000.

Gadamer Hans-George, “*La actualidad de lo bello*”. Ed. Paidós, Barcelona, 1991

Geertz, Clifford “*La interpretación de las culturas*”, Ed. Gedisa, México Df., 1era. edición en inglés, 1973. 1987

Mardones J.M “La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión” Sal terrae. España, 2003.

Marquard Odo “Pequeña Filosofía de la fiesta” Alianza, Madrid

Meier, Christian “La gran fiesta de Olimpia en la Antigüedad clásica”.
La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días. Alianza Editorial. Madrid. 1993

Mircea Eliade. “Mito y Realidad” Kairos, España. 2002

Mircea Eliade “*Diccionario de las religiones*” Paidós, España, 1992.

Mircea Eliade “*Lo sagrado y lo profano*”.Paidós, España, 2006

Mircea Eliade “*Mito y realidad*” Kairos, España, 2002

Mircea Eliade “*Aspectos del Mito*”. Paidós. España. 2006

Pieper Josef “*La fe ante el reto de la cultura contemporánea*”; Madrid, Rialp, 1980;

Pieper Josef, “*El ocio y la vida intelectual*”, Madrid, Rialp, 1979,

Pieper Josef, “*¿Qué es sagrado?*”, Madrid, Rialp, 1990

Pieper Josef, “*Las virtudes fundamentales, La esperanza*”, Bogotá, Rialp, 1988

Ricoeur Paul. “El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica. FCE. Argentina, 2003

Romero Ferrer Antonio “De la Ilustración al romanticismo 1750-1850: VI encuentro “Juego, fiesta y transgresión” España, 1993.

Uwe Schultz “*La fiesta: una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*” versión española José Luis Gil-Aristu, Alianza España, 1993.

LAS ORACIONES POR EL TEMPORAL

SANTOS EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR MEXICANA

ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL¹

Introducción

Parte de la meteorología indígena tiene concordancia al momento en que se hace uso de las oraciones. Su contenido incluye plegarias católicas como el Padre Nuestro y el Ave María, sin embargo, se maneja todo un discurso emanado de la propia cosmovisión de la comunidad en tanto a la expresión de sus necesidades inmediatas como a su vinculación con las entidades sagradas en un espacio y tiempo concretos. En la retórica de dichas oraciones se hacen presentes los aires, los muertos, los santos, los Señores, los Dueños ó

¹ Investigadora Husésped por Estancia Posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Unidad D.F.). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores CONACYT, Nivel I desde 2012. Profesora del Sistema de Universidad Abierta y de Educación a Distancia (SUAED) en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Fue Profesora de Investigación Científica Titular “B” de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) por seis meses. Fue investigadora por art. 51 del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM durante cinco años (2011-2015), así como de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH adscrita al Proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio” en el Museo Nacional de Antropología (2015-2016). Doctora y Maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Lic. en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Ganadora de la Medalla Alfonso Caso 2005, al Mérito Universitario por los estudios de Maestría. Autora de los libros: “Los aires y la lluvia” (Editora de Gobierno, Estado de Veracruz, 2010) y “Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central” (IIH, UNAM, 2015) y co-autora del libro “Hierofanías de lo cotidiano: Irrupciones de lo sagrado en la ordinariadad. Análisis de exvotos” (Senda Libre, 2018). Coordinadora de dos volúmenes colectivos: “Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica” y “Los cristos en las cosmovisiones indígenas” (Artificios Editores, 2012 y 2015, respectivamente). Autora de algunos capítulos y artículos relacionados con temas sobre “cosmovisión, ritualidad y meteorología indígena” de las comunidades mesoamericanas actuales. aliciamjb@yahoo.com.mx; aliciamjb@hotmail.com

Don Gregorio Popocatépetl, por mencionar algunos, en concordancia con la petición y el agradecimiento de la lluvia y el maíz

Según la definición de Alessandro Lupo (1995), las oraciones son formas privilegiadas de comunicación con las entidades sagradas, caracterizadas espacial y temporalmente. Infinidad de veces, la retórica de dichas oraciones conlleva a una súplica, en este sentido a la oración se le puede definir como una plegaria frente a una deidad.

Por su parte, Carlos Montemayor define a la plegaria como un “vehículo esencial en las comunidades indígenas para conservar conocimientos y actuar en varios niveles del mundo” (Montemayor, 1999: 54). Para el autor, la plegaria requiere de creatividad para ser construida, y hasta ciertos principios formales para rezarla. En este sentido, hay una repetición de “fórmulas” que garantizan la efectividad de las oraciones (Ibíd., p. 53).

Es necesario tomar en cuenta las oraciones que se expresan a) antes, b) durante, y c) después de colocar las ofrendas. Al contexto de estas oraciones, Lupo (1995) las ha denominado “suplicas de la esfera extradoméstica”, relativas a los rituales vinculados con el ciclo agrícola del maíz. En este sentido, el lenguaje hace referencia a su cosmovisión en tanto a la expresión de sus necesidades inmediatas. Al mismo tiempo los vincula con las entidades sagradas en un espacio, tiempo y significado concretos.

Tomando en cuenta todos estos elementos que giran en torno a la petición o control de la lluvia, se puede entender su complejidad,

sus diferentes modalidades, así como su sincretismo y reelaboración después de la Conquista. No es fortuito que los cultos agrícolas relacionados con el culto a la lluvia y los cerros se hayan imbricado con el culto a los santos y la cruz, mediante un proceso de larga duración. Sin embargo, la colocación de ofrendas en el marco del ritual de petición de lluvias posee un claro apego a la tradición: sigue siendo el medio en que la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza.

Meteorología indígena

La meteorología indígena es la percepción del tiempo climático dotado de significados que se sustenta en la vida ritual, creencias, saberes y conocimientos regulados por una religiosidad popular indígena que evidencia expresiones etnoculturales de antigua tradición mesoamericana. Es decir, comprende las nociones del medio ambiente vinculado con una compleja cosmovisión que las comunidades campesinas han mantenido a pesar de los embates de la modernidad. Esto les da una identidad propia, acorde con sus pautas culturales, de construir y de transmitir su noción de los ciclos naturales del tiempo meteorológico, los seres que propician los elementos climáticos y la forma hábil de regular tales elementos.

Cabe señalar que para entender el complejo de la meteorología indígena es necesario tomar en cuenta dos acciones: el *pronosticar* y

el *controlar* los eventos climáticos. El primero es un proceso de estimación del fenómeno meteorológico, mientras que el segundo es una intervención dirigida hacia los elementos atmosféricos, con fines de manipulación para salvaguardar la siembra. Para ambos eventos, es fundamental el conocimiento, el cual parte de una observación detallada de la naturaleza (cfr. Broda, 1991) que se sostiene por una percepción razonada que permite sistematizar lo aprehendido y generar información históricamente acumulada. Estamos hablando de un proceso de conocimiento orientado hacia la tradición meteorológica, que respalda sus principios en una noción empírica.

Realizar ambas tareas –pronosticar y controlar- ha sido una preocupación constante de los pueblos indígenas que se remonta a una época milenaria. La ejecución directa del control, manipulación y propiciación de tales elementos climáticos ha sido realizada por los especialistas rituales, personas dedicadas a dirigir las ceremonias, colocar diversas ofrendas a lo largo del ciclo agrícola, establecer contacto con las divinidades para pedir “buenas aguas” y proteger a las comunidades de los malos temporales, (cfr. Juárez Becerril 2010, s.f.a).

De esta forma, los especialistas recurren a los santos para que les ayuden a realizar su trabajo de orden meteorológico. Dichas entidades divinas son vistas bajo un contexto que se manifiesta en torno a las fuerzas de la naturaleza, es decir se las ubicaremos en un nivel en donde las propias comunidades les otorgan advocaciones

vinculadas con el clima a partir del ciclo agrícola y de la relación íntima que han desarrollado con el paisaje.

Los Santos del agua

Los santos del agua son aquellas entidades sagradas que mediante su intervención regulan el temporal. Se pueden clasificar en: a) santos propiciadores, considerados como intermediarios² o reguladores directos para pedir la lluvia; y b) santos controladores, éstos regulan los infortunios en torno al clima -exceso de lluvia, nubes negras, granizo, vientos torrenciales e incluso sequía-.

Los santos ostentan especializaciones para un propósito específico y funcionan para ciertas solicitudes, es decir cada uno, según sus características, es el adecuado para un determinado fin. La utilización de un santo o de otro, variará según la lógica regional y/o la devoción particular a cierta imagen junto con su advocación. Todos ellos “evidencian inéditas configuraciones en torno a lo sagrado, insertas en las diversas modalidades y grados que la modernidad asume en las comunidades indígenas” (Báez-Jorge, 2011: 62).

Con base a múltiples registros etnográficos de diversos autores, encontramos una constante en ciertos santos, resaltando su relación con el temporal. En algunos casos, hemos recopilado las plegarias u oraciones, enunciados que llevan implícito las necesidades inmediatas

² Es decir, que mediante su intercesión frente a entidades sagradas con más alta jerarquía, los hombres podrán conseguir un beneficio. Para los fines de esta ponencia, los santos son los propiciadores y reguladores directos del elemento meteorológico.

de subsistencia y que las comunidades, de una manera creativa muestran la estrecha relación que mantienen con ellos:

Santo	Advocación	Región*
	PROPICIADORES	
Virgen de la Candelaria (2 de febrero)	Asociada con el poder de atraer la lluvia en época de secas. Concede fertilidad en la tierra y está relacionada con las corrientes de agua.	*
San Jorge (23 de abril)	Santo que “suelta” y domina las “culebras” de agua. Para evitar la concentración de nubes se reza: <i>“San Jorge bendito, amarra tus animalitos, con tu corazón bendito, si no donde lo encuentre, lo mato prontito.”</i>	Tlaxcala
San Marcos (25 de abril)	Asociado con las primeras lluvias del temporal. Se le invoca para pedir favores o milagros debido a los estragos de la falta de agua.	Puebla
San Juan (24 de junio)	Presentado como dador de agua bajo dos dualidades: benevolente, pero al mismo tiempo peligroso, porque puede dar la lluvia en exceso, perjudicando las milpas.	*
Señor de Amecameca (1ro y 6to. viernes de Cuaresma)	Se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal.	Estado de México
Señor de Tepalcingo (4to. viernes de Cuaresma)	Se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal.	Morelos Estado de México

	CONTROLADORES	
San Isidro (15 de mayo)	Considerado como un santo controlador del clima. Se le implora mediante la plegaria: “San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol”	*
San Pedro (29 de junio)	Se le conoce como “San Pedro de las aguas”. Domina las corrientes de las aguas en los ríos y cavernas.	Morelos
San Marcial (30 de junio)	Santo que se vincula con el granizo. Dueño de la montaña y de las lagunas del Nevado de Toluca	Estado de México
Santo Señor de Chalma (1 de julio)	Ayuda en los trabajos del temporal. En su santuario, los graniceros suelen pedir “el arma” para combatir las amenazas meteorológicas.	Estado de México
María Magdalena (22 de julio)	Considerada como la única santa que puede ocupar el cargo de San Juan. El día de su fiesta se caracteriza por el tronido del cielo.	Xico, Veracruz
Santiago apóstol (26 de julio)	Protector ante las amenazas del mal. Ayuda a enfrentarse a los malos temporales	Morelos
San Salvador (6 de agosto)	La festividad del santo indica a los especialistas meteorológicos que “todo está logrado”, refiriéndose a la germinación de la planta.	*
San Bartolomé (24 de agosto)	Controla las tempestades muy fuertes. Se le implora mediante la siguiente oración: “Vuélvete, Bartolomé, que yo te daré el don, que donde fueres nombrado no caerá ni piedra ni rayo”.	Tabasco
San Miguel (29 de septiembre)	Intermediario frente a los “Señores del tiempo”. Protector y propiciador de las siembras y las buenas cosechas. Su fiesta está relacionada con la	Morelos Estado de México

	maduración de la maduración de la planta y los primeros elotes.	
San Francisco de Asís (4 de octubre)	El día en que se le venera, se cree que las lluvias se despiden, quedando sólo los truenos.	Xico, Veracruz
Santa Cecilia (22 de noviembre)	Forma parte de los santos controladores del clima. Se le implora ante las descargas eléctricas.	Estado de México
Santa Bárbara (4 de diciembre)	Es implorada ante una tormenta con la plegaria: “De rayos y centellas, eres Bárbara abogada, pues nos libras del peligro, si sois de veras llamada. Temblando a tus plantas me hallo y del mortífero rayo¡Santa Bárbara doncella que en el cielo eres estrella líbranos de una centella y de un rayo mal airado! *Dulce Santa Barbarita quemo esta palma bendita para que tu nos protejas [...] porque se acaben mis males, no se queden mis cosechas, me salga todo a derechas. Este mi hogar tan querido a salvo de tempestades...”	Estado de México

Referencias bibliográficas

Báez – Jorge, Félix

2011 *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa. pp. 35 – 60.

Gómez Arzapalo, Ramiro

2012 *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Editorial Académica Española, Madrid.

Juárez Becerril, Alicia María

2010 *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*. Tesis de Doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Rodríguez Rivera, Virginia

1967 *Santa Bárbara. Estudio histórico y geográfico de la oración de la Santa*, Libros de México, S.A. México.

SAN JUDAS TADEO, JUVENTUD Y CIUDAD

P. ERNESTO MEJÍA MEJÍA¹

Introducción

No se puede negar el incremento de la devoción a San Judas Tadeo y que dicha devoción, relativamente nueva, ha tenido su nacimiento en esta singular Ciudad de México, que ha sabido cohabitar en un espacio pluri-religioso y con las tendencias de la posmodernidad vividas y revividas dentro de la pluri-culturalidad de esta mega-ciudad. Así, a través de ya varias décadas, dicha devoción ha sido capaz de mantenerse a pesar de varias críticas y de rebasar cualquier pronóstico de aceptación y crecimiento, lo cual hace llamar la atención para saber más de ella y atreverse a constatar, que en el presente, es una manifestación de suma importancia en el mapa de la religiosidad popular vivida y expresada dentro de esta ciudad. Ante esto, surgen varias interrogantes. Pero, una que atrae mucho la atención es: ¿Por qué muchos jóvenes se identifican con San Judas Tadeo?

¹ Sacerdote claretiano. Licenciado en Antropología Social por la ENAH. Exrector del Templo de San Hipólito y San Casiano, D.F. (donde se venera a San Judas Tadeo). Maestro en Pastoral Urbana por la ULG. Fue vicario del Santuario de la Virgen de Guadalupe (Torreón, Coah.). Actualmente trabaja en la prefectura de apostolado de los Misioneros Claretianos.

Un acercamiento al nacimiento de esta devoción urbana.

Por comentarios del sacerdote Héctor Núñez² (Misionero Claretiano), se puede decir que los misioneros claretianos venidos de España llegan a Chile (última mitad del siglo XIX). Y una vez establecidos en esas tierras, por designios de Dios, la gente de ahí y ellos empiezan con la devoción a San Judas Tadeo (hoy en día, existe en Chile un santuario destinado a este santo). Hacia el año de 1892 otros Misioneros Claretianos llegan a México y de ahí algunos de ellos se dirigen a Estados Unidos, donde nuevamente unidos al pueblo de Dios, inician la devoción a dicho santo (primera mitad del siglo pasado). Y de Estados Unidos algunos misioneros regresan a México y uno de ellos el sacerdote español Antonino Bandrés (en la década de 1950), es el gran impulsor de la devoción a este santo en el Templo de San Hipólito y San Casiano en esta ciudad.

Pero, también, es importante remarcar que dicha devoción se fue gestando a través del *devoto anónimo*, es decir, un hombre o una mujer que le pidió con mucha fe a San Judas Tadeo para que intercediera por él o ella y de dicho santo recibieron el milagro o el favor pedido. Y ellos mismos empiezan a propagar los beneficios que de dicho santo fueron partícipes.

² H. NÚÑEZ, *Misionero Claretiano*, entrevistado en el Templo de San Hipólito y San Casiano, febrero 2011.

La imagen de San Judas Tadeo en los jóvenes

Hoy día, el joven urbano manifiesta su sentir religioso bajo una imagen que él siente muy familiar, la imagen de San Judas Tadeo. Es la imagen que carga con mucho cariño y respeto, sólo o con su novia, con su familia o con sus amigos... Pero se habrá de recordar que detrás de cada imagen existe un joven urbano con una historia propia que ha hecho de esa imagen algo que es parte de su vida.

Bajo todo este panorama urbano de imágenes de San Judas Tadeo grandes y chicas, en madera o en papel, con rostro de infante o con rostro de adulto..., se ve de una manera muy palpable cómo para algunos jóvenes dicha imagen está siendo un referente muy importante en sus derroteros existenciales y cómo también van dejando su impronta religioso-juvenil en la vida de la ciudad.

¿Jóvenes religiosos, hoy?

Esta devoción urbana es capaz de congrega varias culturas e identidades juveniles³ y dejar al descubierto el rostro de un nuevo ser urbano: el joven religioso. El cual es protagonista y expresa su ser religioso bajo sus propias cosmovisiones juveniles. Es el joven devoto de *San Juditas* que peregrina, que reza (a su manera), que trabaja, estudia, se enamora, que tiene problemas, que tiene adicciones... Pero sobre todo, que cree en alguien superior a sus propias fuerzas, que sabe en quién poner su confianza, sus esperanzas y que expresa

³ Cfr. A. NATERAS, *Jóvenes, Identidades y cultura*, UAM-I, México, 2002, 36.

su sentido de lo trascendente el 28 de cada mes con la imagen de San Judas Tadeo dentro de su morral o llevada en sus brazos.

De tal manera, en ese epicentro devocional: Templo de San Hipólito y San Casiano (mejor conocido como la iglesia de San Juditas) asisten jóvenes devotos con muy buena preparación catequética; devotos llenos de fe y de respeto y otros poco devotos o nada devotos, que han acudido a San Judas Tadeo, como el último reducto de salvación ante la cruda realidad existencial; que ya no saben qué hacer. Pero eso sí, que esperan algo que ni el hogar, ni la familia, ni la sociedad les han podido brindar. (Cf. Tabla No. 1).

Tabla No. 1.

San Judas Tadeo: Tipos de devotos.

DEVOTOS CON FORMACIÓN.	CON	Son jóvenes, hombres o mujeres que han tenido una sólida formación cristiana y la siguen cultivando.
DEVOTOS CON POCA FORMACIÓN.	CON	Son jóvenes, hombres y mujeres que tienen los conocimientos básicos de la religión católica.
DEVOTOS DE OCASIÓN.	DE	Son jóvenes, hombres y mujeres que tienen algún sacramento de iniciación. No tienen ningún compromiso con la vida de fe. Pero, eso sí, cumplen plenamente con lo que ellos conciben como su devoción.

NEO-DEVOTOS.	Son jóvenes, hombres y mujeres que no tienen ninguna formación cristiana, pero que se han sentido atraídos por las bondades del Santo o han sido invitados para acercarse a esta devoción.
DEVÓTOS ATÍPICOS.	Son jóvenes, hombres y mujeres que con mucha o poca formación cristiana, manifiestan su devoción de formas excéntricas, sobre todo muy creativas y se sienten identificados bajo el fervor devocional.
SEUDO-DEVOTOS.	Son jóvenes, hombres y mujeres que se aprovechan y se mezclan dentro del ambiente de la devoción y de los devotos, pero los fines que persiguen nada tienen que ver con lo religioso.

Se puede creer que esta manifestación juvenil religiosa es una expresión clara que se contrae y expande según el contexto social y cultural, abarcando grupos de edad, sexo, preparación, etcétera. Y potenciando el predominio de la espontaneidad ante la búsqueda del milagro o de la acción de gracias. Así pues, todo esto manifiesta a través de esta devoción y de una amalgama de elementos una certeza: el joven en busca de un sentido a su vida, el joven con una

necesidad de trascendencia. Y una realidad, que existe un nuevo rostro dentro de la urbe: El rostro del joven religioso.

¿San Judas Tadeo en relación con *Malverde* y la *Santa Muerte*?

A sabiendas que un santo, en este caso San Judas Tadeo, es un intercesor que refleja las bondades de Dios y de su Hijo Jesucristo en la historia humana, se debe tener como punto de partida que la persona de Jesús se presentó al género humano en pueblos, caseríos y ciudades y mostrando la imagen y voluntad de su Padre-Dios a través de signos y milagros.⁴ De lo cual se puede deducir que hay signos y señales que manifiestan el Reinado de Dios y otros no, por ende, estos últimos deben de ser erradicados. Entonces, cuando una imagen, signo o un símbolo fractura a la persona humana o rompe la unidad no puede seguir siendo viable. Así pues, los devotos de San Judas Tadeo, a través de cualquier imagen, signo, símbolo (religioso o no religioso) deben seguir invitando a todas las personas a que se acoja a Cristo y su propuesta de Reino.

Jesús camina con los jóvenes en la ciudad

Se puede decir que Jesucristo camina con los jóvenes de esta ciudad. Jesucristo como meta-paradigma hace que ante un devenir urbano con muchas propuestas se haga presente la cultura del amor que Él viene a instaurar. Entonces, en el barrio, en la colonia, en la

⁴ Cfr. *Dei Verbum*, 4.

delegación... ahí donde están y caminan los jóvenes, ahí está y camina Jesucristo. De esto nos dan cuenta los relatos evangélicos. Se afirma expresamente que era en las ciudades donde Jesús caminaba en compañía de sus discípulos (con San Judas Tadeo), predicaba el Reino de Dios (Lc 4,43) y hacía milagros (Lc 5,12; 7,11).

Re-orientar los días 28s.

La religiosidad popular brinda la oportunidad de la re-orientación del tiempo y del espacio cada día 28 a través de la devoción a San Judas Tadeo.

Que la re-orientación de los días 28 tenga un fuerte sentido misionero. «Cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de ilustración de su fe, es un agente evangelizador».⁵ Que poco a poco se concientice este sentido, para que cada uno de los jóvenes devotos asuma la gran tarea de anunciar a Jesucristo como San Judas Tadeo lo hizo.

Jóvenes forjadores de una ciudad diferente.

El joven tiene arrojo, es creativo y su ímpetu juvenil lo lleva a hacer acciones solidarias. El joven es esperanza. Se ha de remarcar que todos los jóvenes devotos de San Judas Tadeo deben de estar comprometidos por crear una manera diferente de habitar ésta ciudad. Se aboga por el joven que critica el status quo de muchas

⁵ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 120.

instituciones y personas, por el joven “rebelde” que no está conforme con las desigualdades y que tiene las agallas para transformar y transformarse.

¿Celebrar como siempre?

Se puede considerar que desde la perspectiva de la pastoral urbana y siendo consecuentes con las culturas e identidades juveniles, hoy más que nunca hay que dejarse empapar del vigor y creatividad juveniles en las celebraciones litúrgicas. Los jóvenes celebran y valoran la amistad, ellos son capaces de *morirse en la raya*, de ser fieles a las promesas, de ser valerosos y vivir el presente... Todos estos aspectos se deben de introducir en dichas celebraciones.

Así pues, en realidad todos los cristianos deben de distinguirse y unirse a los jóvenes a celebrar la Eucaristía y la Esperanza de la Resurrección. Y hoy en día, qué mejor esperanza para la sociedad y la Iglesia que la juventud y qué mejor esperanza para la juventud y para la Iglesia de esta ciudad que el valor de discípulo y misionero de San Judas Tadeo.

RELIGIOSIDAD POPULAR Y PATRIMONIO CULTURAL: ESTUDIO DEL CASO DEL PUEBLO DE CULHUACÁN, IZTAPALAPA. UNA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN DESDE LA PASTORAL URBANA

MIRIAM GUADALUPE CRUZ MEJÍA¹

I.DESCRIPCIÓN Y JUSTIFICACIÓN

1.1) Ver

Culhuacán es uno de los diecisiete pueblos originarios de la delegación Iztapalapa . Está ubicado en la ladera poniente del cerro de la Estrella, limita al norte con el pueblo de Iztapalapa de Cuitláhuac, y por el sur con los de San Andrés y Santa María Tomatlán- Antes de la desecación de los lagos de la cuenca del Anáhuac, Culhuacán fue una población ribereña del lago de Xochimilco. Actualmente se encuentra en la zona urbana de la Ciudad de México.

¹ Obtuvo el título de Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la tesis *Cultura y Religiosidad Popular: La participación de los jóvenes en Semana Santa en Iztapalapa*, cursó la Maestría en Pastoral Urbana, en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, donde actualmente se desempeña como docente en la Licenciatura de Teología Online. Estudiosa de los procesos culturales y los fenómenos religiosos populares urbanos de México, ha escrito diversos artículos en volúmenes colectivos, todos sobre diversas vertientes de la religiosidad popular en México. Es miembro del Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la Religiosidad Popular albergado en la Universidad Inter continental. Correo de contacto: hechameuncorreo@gmail.com

Culhuacán, es un topónimo que deriva de los vocablos nahuas *Coltzin* COLTZIN, *-hua* POSESIVO, *-can* LOCATIVO. Se traduce como *Lugar de los que adoran Coltzin*. Coltzin era el dios patrón de la tribu de los colhuas. Por esta razón, el topónimo también se traduce como *Lugar de los colhuas*, de *colhua* 'COLHUA', y *-can* LOCATIVO.¹ Culhuacán significa, cerro encorvado, antiguo y venerable, también se traduce como "lugar de Culhuas". Por otro lado, también se puede traducir como: "lugar de los ancestros" que, al parecer, sería una mejor traducción del nombre en náhuatl.



Gráfico 1: Señor de Coltzin

Los orígenes de Culhuacán datan de la época prehispánica. Fue el sitio donde se asentaron algunos de los teotihuacanos que huían de la ruina de la ciudad de los dioses alrededor del año 700 DC. Fue un importante centro provincial dependiente de Teotihuacan. Entre 800 y

900 d.C. se convirtió, al parecer, en una entidad fuerte gobernada por una dinastía de filiación tolteca-chichimeca que dominó una gran parte del sur de la cuenca de México. Así, entre los años 900 y 1000 d.C., Culhuacán, junto con Tula y Otumba, conformó el núcleo de lo que más tarde fue el Imperio Tolteca; a la declinación de éste, recibió a los últimos miembros de las dinastías fundadoras de raíces toltecas. Después de periodos difíciles para su subsistencia, Culhuacán quedó definitivamente sujeto al dominio de México. Tenochtitlán entre 1400 y 1500 d. C.

A la llegada de los españoles, hacia el año 1607 fue fundado el Exconvento de Culhuacán, según lo refiere el cronista Texcocano Chimalpain, señala que tuvo gran importancia como centro religioso, pues aquí se adoraba a los dioses del agua y la fertilidad. Una vez finalizada la conquista militar europea en la Cuenca de México, arribaron los primeros evangelizadores. Las zonas del Cerro de la Estrella, Iztapalapa y Culhuacán fueron rápidamente evangelizadas por un grupo de franciscanos, quienes fundaron una misión sobre los restos de los templos prehispánicos culhuacanos.

Tras la llegada de los primeros misioneros, la zona es cedida por los franciscanos a la orden de San Agustín; entre 1552 y 1569 se edificaron sobre la primitiva misión franciscana un convento y una iglesia. Este monasterio, que tuvo la advocación de San Juan Evangelista, fungió como centro para la enseñanza y aprendizaje de la lengua y costumbres de los distintos grupos que habitaban las zonas

de evangelización agustinos. Para el año de 1880 a 1897 fue construido a su lado un templo seguramente para suplantar en sus funciones al templo del convento que también se llamaba de San Juan Evangelista, que para esos años ya estaba en ruinas. Su fundador fue Fray Diego de Vetadillo. Conserva del templo anterior las columnas platerescas de altar en el retablo, el púlpito y el nicho del Santo Entierro tallado en madera del siglo XVII, así como el primer libro de bautizos de indígenas fechado a partir del 5 de marzo de 1588.

El exconvento es considerado como una joya arquitectónica, es uno de los dos únicos edificios construidos en las décadas del siglo XVI en la Ciudad de México. Los muros fueron edificados con roca volcánica; y su parte interior se encuentra decorada con escenas de la vida de Cristo, santos y frailes, en los que se destaca la delicadeza y maestría con que fueron elaborados por los pintores indígenas o tlacuilos. En él aún se encuentran las ruinas del primer molino de papel fundado en la Nueva España, el cual sirvió como medio para facilitar la pronta evangelización de los nativos de las tierras recién conquistadas. Este Molino de Papel, construido en el siglo XVI, formaba parte del conjunto arquitectónico del Convento y Seminario de Lenguas de San Juan Evangelista.



Foto: Exconvento, pintura mural de la adoración de los Reyes

Para la realización de esta obra debió requerirse de herreros, carpinteros, albañiles, y por ende, de impresores. Por lo cual en este proyecto debió verse involucrada toda la comunidad local establecida en el virreinato. El convento funcionó como tal hasta 1756, cuando la Corona Española quitó gran parte de su poder a las órdenes religiosas. El inmueble se convirtió en casa parroquial y con el tiempo tuvo diversos usos: sitio para impartir catequismo, sede de la mayordomía, vivienda y cuartel zapatista. También, alojó a la Dirección de Monumentos Históricos del INAH.

La gente de Culhuacán mantiene una especie de rivalidad con los oriundos del pueblo tradicional de Iztapalapa (en el costado nororiente del Cerro de la Estrella). En ambos se representa la Pasión de Cristo y cada uno tiene su “Señor de la Cueva”.

Muy cerca del Centro Comunitario Culhuacán se encuentra la capilla del Señor del Calvario o “El Calvarito”, según oriundos, éste fue hallado hace dos siglos por unos canteros, en una cueva sobre la que se levantó el mencionado oratorio.

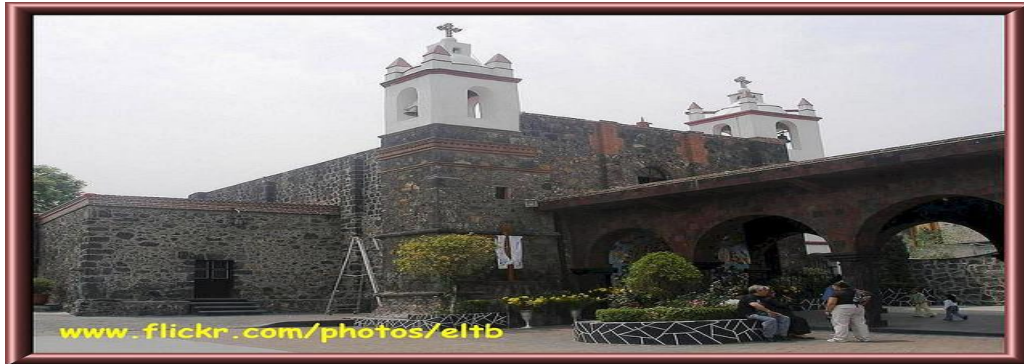


Foto: capilla de Señor del Calvario. Fuente: www.flickr.com
(consultada el 22 de junio de 2013)

También, a unos pasos del Centro Comunitario Culhuacán, sobre Avenida Tláhuac (en la Cerrada 16 de septiembre), y flanqueados por comercios y apenas percibidos por los transeúntes, se encuentran los restos del primer molino de papel fundado en la Nueva España, construcción que facilitó el material para la pronta evangelización en las tierras recién conquistadas. Se decía que “varios” habían pasado por El paredón bajo las armas de los carrancistas, pero durante los vaivenes para resolver la situación jurídica de ese terreno ubicado en Culhuacán —herencia de su suegra—, doña Teresa Ambriz descubrió la verdadera trascendencia de esas “piedras”. De memoria privilegiada, doña Teresa Ambriz conversó sobre el tema en la sala de su casa (la que fuera de su suegra), desde cuyas ventanas se observan las “ruinas” en cuestión.

“Todo empezó en 1957 cuando la madre de mi esposo —quien se casó con el general callista Espiridión Rodríguez—, nos da ese lugar, que era utilizado como basurero, para vivir.” “Luego de batallar con gente de la delegación, acudo al INAH, en tiempos de la dirección de Enrique Florescano, y me dediqué a lo largo de 20 años a estudiar toda esta historia, desde los mismos orígenes de Culhuacán y la importancia del Cerro de la Estrella.” “Así, pues, iba y venía del INAH y al final descubrí que El paredón fue en realidad un molino para fabricar papel; entonces, le digo a mi esposo: ¿Sabes qué Nacho? Olvídate de tu terreno porque este terreno tiene una importancia tremenda”. Pese al interés de doña Teresa Ambriz, no fue sino hasta 1982, con la llegada de la maestra Cristina Payán, que los vestigios del molino de papel empezaron a ser atendidos como parte de un programa vecinal.

El Molino de Papel de Culhuacán, también del siglo XVI, formaba parte del conjunto arquitectónico del Convento y Seminario de Lenguas de San Juan Evangelista. La salvaguarda de sus restos corrió a cargo de la arqueóloga Marcela Montellano Arteaga, siendo en 1987 cuando el espacio se convierte en una plaza histórica. Para la pronta conversión de los naturales a la fe cristiana —explicó Montellano—, los sacerdotes se dieron a la tarea de solicitar a España la construcción de una fábrica de estas características, ya que este preciado material (el papel) tardaba mucho tiempo para llegar de Europa a la Nueva España.

En este proyecto seguramente fue partícipe toda la comunidad establecida en el Virreinato. “Los agustinos pronto se percataron de que utilizando algo de la tecnología que conocían podrían echar a andar un molino que produjera el papel necesario para sus objetivos”. “De esa manera, en 1580 ponen en funcionamiento este molino de papel, construido en los terrenos del convento en donde aprovecharon una caída de agua y un manantial para poner en movimiento una rueda, la cual es conocida como rueda aguadora”.

Marcela Montellano detalló que esta rueda (elemento desconocido por los indígenas como medio de arrastre) tenía en su centro un eje horizontal a cuyo extremo se encontraban dos levas que levantaban alternadamente un batán de mazo de madera con clavos en las puntas, cuya función era reducir trapos a pulpa con ayuda del agua. “Los molinos de la rueda aguadora tenían como función mover los batanes y moler trapos viejos para la elaboración de papel. Después se secaba el molde de papel, se prensaba para extraerle toda la humedad y se ponían a secar en unos tendedores. Ya secos, se alisaban y pulían con piedras, como el sílex o con bruñidores de madera”. “Que la energía hidráulica provenía de una caída de agua y un manantial, quedó demostrado mediante una excavación arqueológica realizada en 1982. Esta temprana obra civil fue el resultado de la aplicación de los conocimientos con que hasta entonces se contaba en materia de mecánica e ingeniería en el Viejo Continente.” Este simple mecanismo representó una importante

aportación para América y pronto tuvo muchas aplicaciones”, concluyó.

El exconvento, actualmente es un museo de sitio que se le conoce como *Centro Comunitario Culhuacán*, este cuenta con seis salas de exposición, estas se ubican en el claustro alto y en ellas se resguardan piezas arqueológicas de la demarcación, además se ilustra la época virreinal con objetos significativos que evocan la labor evangelizadora de los frailes, como los libros de registro de bautismo de los siglos XVI y XVII, también se exhiben cuatro columnas de retablos y base de púlpito que decoraba la iglesia original.

El museo cuenta con talleres artísticos y culturales (de pintura al óleo y en tela, guitarra, inglés, yoga, curanderos urbanos, cartonería, modelado en barro), además cuenta con biblioteca y ofrece de manera gratuita visitas y conciertos. El convento al aire libre. El museo está situado Avenida Tláhuac y la calle de Morelos nº10, Col. Culhuacán, Iztapalapa, en la Ciudad de México, D.F.



Exconvento de Culhuacán

Culhuacán, actualmente se caracteriza por haberse transformado de un pueblo agrícola a una de las más de 320 colonias populares habitados por migrantes, de la delegación Iztapalapa, pese a ello los 17 pueblos y sus respectivos barrios tradicionales persisten, asimismo sus habitantes rinden culto a figuras religiosas representativas del entierro de Cristo, a estas imágenes se le atribuyen cualidades milagrosas de acuerdo con el trabajo de campo realizado entre los años 2000 a 2013.

El pueblo se encuentra conformado por 11 barrios, entre ellos esta el de *los Reyes Culhuacán*, de origen prehispánico, este se encuentra ubicado al sur de la Ciudad de México a un costado del Cerro de la Estrella forma parte de la delegación Iztapalapa, este fue el único barrio que en sus inicios contó con una capilla. En los Reyes Culhuacán veneran a su santo patrón, el Sr. del Calvario, este santo es llevado a sus festividades de cada barrio del pueblo, se dice que fue encontrado en una cueva por las faldas del cerro de la estrella por unos canteros hace más de dos siglos.

Hace años este pueblo se dedicaba a la agricultura chinampera, en la actualidad solo quedan hallazgos de algunos ejidos y terrenos de siembra. El barrio de *los Reyes*, mantiene en la actualidad muchas tradiciones, entre las principales está la de su santo patrón el 6 de enero, donde los niños acuden un día antes con emoción a dejarle su carta a los reyes, también encontramos el carnaval, que se festeja un domingo antes del miércoles de ceniza, donde la cuadrilla y el

palegande,² animan a la gente, también encontramos la representación de Semana Santa, la fiesta de su santo patrono, la Santísima Trinidad y el 6 de agosto se festeja a San Salvador.

El Pueblo tiene varias fiestas, la más importante de acuerdo con los pobladores es la dedicada a la Santísima Trinidad, que es movable entre mayo y junio en esta festividad, se rinde homenaje al Señor del Calvario, la fiesta dura ocho días y en la víspera llegan los peregrinos de Xochimilco.



El Señor del Calvario

También se celebran las fiestas al Divino Salvador en la capilla del Calvario el 6 de agosto y la de San Juan Evangelista, que es patrono de la parroquia de Culhuacán, el 27 de diciembre, entre muchas más, este pueblo además de ser uno de los más antiguos es muy católico, fiel y apegado a sus tradiciones.

1.2) Justificación

² Así se hacen llamar gente disfrazadas bailar entre las calles

En un primer momento en la investigación realizada en el año 2011(Cruz, 2011) se planteó identificar y analizar la participación de los jóvenes en la escenificación de Semana Santa, más el trabajo de campo realizado para dicha investigación permitió identificar otro tipo de fenómenos culturales, bajo este antecedente surge el presente proyecto de investigación, el cual abordará la premisa de la Religiosidad Popular, vista desde la Piedad Popular que plantea la Iglesia Católica y la conformación del Patrimonio Cultural en el pueblo de Culhuacán.

El Pueblo de Culhuacán y su expresión religiosa, proporciona identidad y esta se territorializa, es decir que los espacios adquieren una santificación así, la Parroquia del Señor del Calvario, es un lugar itinerario que por razones sociales y religiosas reviste de una dimensión simbólica que alimenta a la identidad.

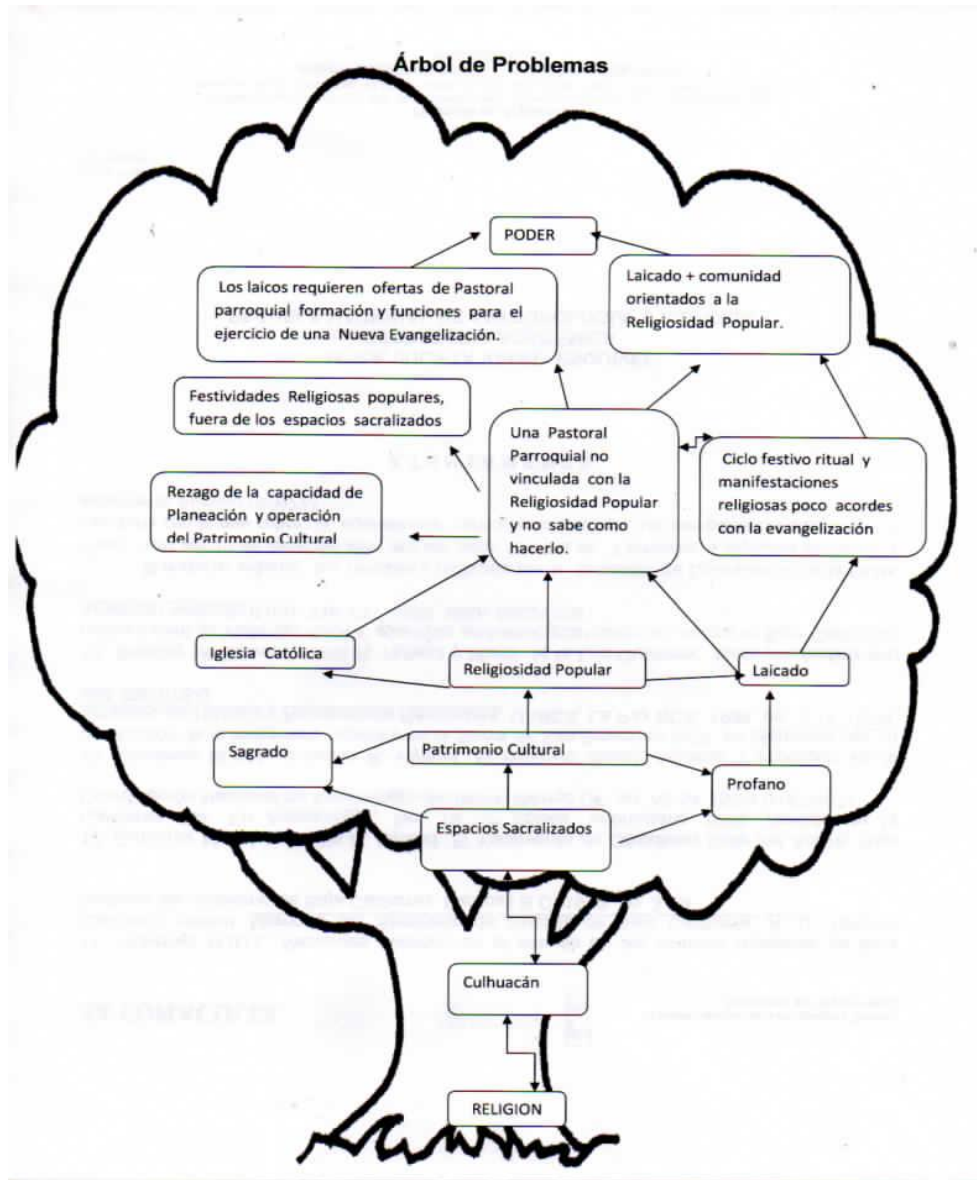
II. FUNDAMENTACIÓN METODOLÓGICA

2.1) Planteamiento del Problema

Las expresiones culturales del Pueblo de Culhuacán conforman un mosaico interminable de significados, pues la iglesia católica como institución, influye en la conformación y ejercicio de la Religiosidad Popular, siendo esta ultima consolidada como Patrimonio Cultural de la comunidad, donde el adentro el afuera el antes y el después son una coyuntura identitaria.

En este sentido se pretende identificar y analizar factores culturales estrechamente vinculados desde la iglesia católica y que conducen al ejercicio de la religiosidad popular de la comunidad, así como la influencia de estos en la conformación e identificación del Patrimonio Cultural local intangible, por ello es importante cuestionarse: ¿Por qué es importante para la comunidad, colaborar en festividades religiosas? ¿Qué preparación recibe la persona para ser mayordomo? ¿De que manera la iglesia católica apoya ó limita las expresiones culturales de la feligresía en Culhuacán? Y ¿Qué elementos constituyen el Patrimonio Cultural en la comunidad?

De acuerdo con la Planeación estratégica planteada por Serrano [...] en la fase de análisis se propone sistematizar el problema mediante la elaboración de un árbol de problemas, por lo que a continuación se expresa de acuerdo a la problemática planteada para esta investigación.



2.2) Estado de la Cuestión

Abordando la temática de la cultura y la religión encontramos el trabajo de Carlos Garma (1994) relata la peregrinación al Tepeyac del Pueblo de Iztapalapa, dando una breve descripción de la demarcación y su organización territorial acentuando en una etnografía meticulosa de la

peregrinación y sus elementos de innovación traducidos en la participación femenina de la comunidad quienes juegan un papel simbólico resaltando características como la castidad y la pureza que de acuerdo a la ideología del culto guadalupano semejan la virginidad de las mujeres solteras en el ritual.

Las fiestas al Señor de la Cueva han sido de interés para investigadores como Arrollo Mosqueda Artemio, quien en 1985 en su tesis de licenciatura en Etnología realiza una etnografía de las festividades del santo patrono. En 2011, Cecilia Mendoza Méndez, en su tesis de licenciatura en Antropología Social, realiza una descripción de las festividades al Señor de la Cueva distinguiendo las ceremonias en ciclos como las fiestas patronales, el ciclo de cuaresma-el carnaval, el ciclo de invierno y el ciclo mesoamericano destacando festividades como la fiesta de muertos, la candelaria y la Santa Cruz, haciendo hincapié en que estas prácticas se reinventan pese a su contexto urbano. En el ámbito del Patrimonio Cultural, son diversos y variados los trabajos realizados, resaltan los realizados en materia de patrimonio material, donde por ley es propiedad de la nación, de acuerdo a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas de 1972. Sin embargo existe una polémica teórica entre dos corrientes la patrimonialista y la otra que plantea la necesidad de ampliar los usos y accesos a los bienes culturales, incorporándolos a la problemática social.

La corriente patrimonialista, señala que el patrimonio cultural debe continuar como propiedad de la Nación (Bonfil, 1991; Durán, 2001; Florescano, 1989 y Olive1997) y sugieren ampliar el concepto, ya que no debe considerarse como algo estático sino como una construcción Histórica en la que se expresan las relaciones sociales que dan origen a los bienes culturales.

La otra corriente (Rosas, 2001), reflexiona entorno a las concepciones grupales de patrimonio cultural como conjunto humano homogéneo, pues consideran que no corresponde a su uso en la medida que son [...] un espacio de lucha material y simbólica entre las clases, etnias y los grupos Por tanto, proponen la reformulación del concepto como capital cultural, [...] no como un conjunto de bienes estables y neutros con valores y sentidos fijados para siempre, sino como un proceso social que como el otro capital, se acumula, se renueva, produce rendimientos y es apropiado en forma desigual por diversos sectores (Rosas, 2001:32).

Esta corriente teórica da por sentada la incorporación del patrimonio a un fenómeno mundial, es decir, lo plantean como una realidad ineludible, en este sentido Lourdes Arizpe considera que el problema debe plantearse en los términos de:

Las directrices establecidas por la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo, (de la UNESCO), según las cuales hay que respetar las culturas que tienen valores de respeto por otras culturas, lo cual significa enmarcar las acciones de protección en términos de derechos humanos, equidad y el respeto mutuo (Arizpe, 2006:23 y s).

Ambas corrientes coinciden en la necesidad de replantear la noción misma del concepto de patrimonio cultural, pues debe incluirse al patrimonio intangible, por lo que es pertinente no considerarlo únicamente como acervo: Sin embargo ninguna corriente establece los alcances que el replanteamiento puede tener sobre la realidad social. Es necesario analizar las implicaciones que se presentan al extender el concepto de patrimonio cultural, tanto en términos sociales como jurídicos, que resulten, es decir, reconocer que el patrimonio cultural es una producción histórico- social que requiere una revalorización de los grupos productores en términos de iguales y no de subordinación.

Generalmente se entiende por patrimonio cultural el repertorio de obras valorizadas por un grupo social, producto de las expresiones culturales de un pueblo, que se consideran importantes y por lo tanto, deben ser conservadas. De acuerdo con Rosas (1998:3), el concepto tiene un largo camino y establece sus orígenes en el Siglo XVIII muy vinculado a una noción de acervo de obras apreciadas y consideradas legítimas y con valor, por lo que ha dado una noción estática, puesto que los bienes culturales están al margen de los grupos sociales y de los conflictos de clases. Los Estados y los grupos en el poder deciden que bienes son importantes y susceptibles de conservar separándolos de sus contextos específicos de producción, de ahí la separación pragmática del patrimonio cultural en tangible o intangible o inmaterial.

De acuerdo con Gilberto Giménez

[...] toda sociedad reserva siempre un tratamiento privilegiado a un pequeño sector de sus mensajes y comportamientos culturales,

contraponiéndolo a todo el resto un poco como “lo sagrado” (o lo “Consagrado”) se contrapone a lo “Profano” y lo banal en Durkheim. Tal sería por ejemplo, el estatuto de los valores artísticos y de los monumentos mayores en nuestra sociedad, que funcionan como simbolizadores privilegiados de la cultura (consulta pág. Web. Giménez, 2007:2).

Siguiendo con sus planteamientos, el patrimonio cultural es el simbolizador por excelencia de los valores representativos y emblemáticos de una sociedad, por lo tanto es la parte del todo, integrado también por la religión como las creencias en entidades de tipo divino adoptando prácticas rituales que se traducen en plegarias mediante los cuales se hacen peticiones o tributos a manera de pago por el favor recibido a deidades específicas (como el Señor del Calvario del Pueblo de Culhuacán) de acuerdo a un ciclo festivo, de esta manera los fenómenos religiosos explican y dan los medios para hacer frente al mundo que los rodea mediante la religiosidad popular, concepto en el que desde la Antropología, existen diversas definiciones y es difícil encontrar una sola de manera totalitaria, pues no basta con decir que es la manifestación religiosa del pueblo o de las clases subalternas. por ello se expone la discusión del concepto realizada por diversos autores misma que autores como María J. Rodríguez–Shadow y Robert D. (2002) la religiosidad popular “constituye una manifestación ritual de determinado sector de la sociedad, también en los santuarios se refleja o se expresa la estructura socioeconómica de la sociedad global, así tanto en los rituales que se llevan a cabo en estos espacios sagrados

transparentan una escala de prestigio, dominio y las relaciones asimétricas que se manifiestan (Rodríguez Shadow, 2002: 22).

Por otra parte Ramiro Gómez Arzápalo (2009) señala que la religiosidad popular es un proceso lógico con autonomía de un poder trazado en la organización social que gira en torno a los santos como personajes sobrenaturales, dotando a estos de roles y funciones dentro de la vida del pueblo. De igual manera María Elena Padrón (2009: 63-69) percibe a la religiosidad como un proceso histórico de persistencia y reconocimiento, donde la práctica ritual sintetiza las creencias y devoción a los santos, mediante la organización social que pugna por el control de los espacios sociales. Desde esta conceptualización es importante destacar la división entre lo sagrado y lo profano no como entes separados, sino como múltiples expresiones.

Gilberto Giménez, (1978:11-13) manifiesta su oposición a la concepción católica al comprender a la religiosidad popular como una conducta desviada, haciendo una disyuntiva entre lo oficial y lo no oficial, de acuerdo con Giménez, existe una relación estrecha entre las clases marginadas y los suburbios, pues en ambos espacios se dan manifestaciones populares de lo religioso. De igual manera Félix Báez (2009:147-150) percibe a la religiosidad popular, como una compleja amalgama de fenómenos históricos, étnicos y de autonomía, frente a una institución eclesiástica que pretende conciliar valiéndose del “principio teológico de inculturación”

De acuerdo con Johanna Broda (2009: 7-16) el fenómeno religioso debe ser visto desde un enfoque antropológico, analizando los procesos socioeconómicos y políticos, pues la religiosidad popular se construye a partir de los poderes hegemónicos de la iglesia y el estado, enfatizando en lo devocional y la protección, por ello debe entenderse desde una lógica simbólica inmersa en creencias, prácticas y formas culturales frente a un proceso de dominio.

Manuel M. Marzal (1994) entiende al catolicismo popular como: la forma en que se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen así mismas como católicas, a pesar de su escaso culto religioso. Esto se debe a la falta de una mayor atención por parte de la iglesia institucional, que no tiene una presencia permanente en muchos pueblos por falta de clero suficiente, ni en ciertos sectores de la sociedad por el creciente proceso de secularización de la vida pública, como a que dichas mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con “ser católicos a su modo” (*Ídem.*) De acuerdo con María Teresa Romero (2009: 45-65) la religiosidad comunitaria es un elemento característico de los pueblos originarios, por considerarse que estas prácticas religiosas se conservan, se apropian y perpetúan mediante la memoria colectiva el apego y el arraigo, así los rituales y creencias conforman un sistema religioso propio de estas comunidades que incluyen elementos de la

liturgia católica (misas, bendiciones y casi baños de agua bendita entre otros), pero adoptan formas comunes para los pueblos.

De acuerdo con Romero, presentan una serie de rasgos culturales tales como *la comunalidad* entendida desde una mirada identitaria y de pertenencia para el caso, queda. Otro aspecto que señala Romero, es el ritual comunitario expresado mediante el ciclo festivo y que permite observar la actividad comunitaria expresada en los santos a través de un intercambio simbólico, de una organización comunitaria vinculada con el trabajo comunitario apegándose en la memoria colectiva, L. Maldonado (1985) pues ve la necesidad de rescatar las raíces antropológicas y sociológicas de la religiosidad popular. Así, se debe considerar que “Lo popular es lo opuesto a todo aquello que es oficial, lo opuesto a lo aprendido en la escuela, en la universidad, a lo académico, lo popular es lo espontáneo, lo natural o quizá lo primigenio, lo que surge de algunas raíces y de una profundidad, lo que proviene de una interioridad immanente al grupo”.

La religiosidad popular es la línea fronteriza entre lo permitido y lo no permitido entre el recato y el exceso, entre el llanto y la risa, entre la vida y la muerte, sin olvidar que existe una religiosidad popular única e inmóvil, esta varía mucho según varíen los contextos históricos culturales (Maldonado, 1985: 27-28). Entonces la devoción al Señor del Calvario, debe verse desde la perspectiva de la religiosidad popular en el espacio concreto de Culhuacán bajo unos códigos y símbolos propios.

Marc Augé (1993) identifica como tendencia de la modernidad la aceleración de la historia que se relaciona con la percepción del tiempo y su periodicidad y lo atribuye a la tecnología, los hechos de hoy se convierten en historia. Otra tendencia es el espacio del que señala es la ampliación y el desarrollo de las innovaciones tecnológicas, Otro aspecto de acuerdo con Augé, es la transformación temporal-espacial identificando un cambio que es el objeto de atención modificando las identidades sociales e individuales y siendo estas el sustento ideológico de la reproducción cultural. Desde esta perspectiva no podemos sostener como ajeno el termino de la iglesia católica con el que hace alusión a este tipo de manifestaciones, Piedad Popular, hacerlo sería considerar solo una parte la problemática planteada para la presente investigación.

En el nº 48 de *Evangelii Nuntiandi*, Pablo VI prefiere utilizar el título "piedad popular", y aunque a lo largo del mismo utiliza las dos expresiones, al final de su quinto párrafo hace una breve justificación de su preferencia dando a entender que el término "religiosidad" estaría más cercano a una suerte de religión incompleta, dice: "...la llamamos gustosamente piedad popular, es decir, religión del pueblo. Más bien que religiosidad".

Por su parte, el capítulo II. 3 del documento de Puebla (448) lleva por título "Evangelización y religiosidad popular", y si bien en sus primeras líneas habla de "religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular..." identificando entre sí tales expresiones, lo cierto es

que en todo su texto vuelve una y otra vez a utilizar aquella con la que tituló la sección: *religiosidad popular*.

En diciembre de 2001, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, ha dado a conocer el "Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia. Principios y Orientaciones". Aunque con menos intensidad que en los casos anteriores, el documento transita casi indistintamente sobre las expresiones mencionadas. No obstante, queda claro que "piedad popular" se llevó las preferencias.

Resulta claro que la palabra "religiosidad" no refiere necesariamente a una concepción de la religión más o menos degradada o devaluada; como si fuera algo que apunta a ser, pero que todavía no lo es del todo. El concepto de "religiosidad popular" aparece como la abstracción que se concreta en la *religión de este pueblo determinado* de América Latina; se trata, dicen los obispos, de un *catolicismo popular*. Dicho en otros términos, la religiosidad popular (mayoritaria) en Latinoamérica, consiste en el modo concreto en que el pueblo vive y expresa su fe católica.

Recordemos que la religiosidad popular se conceptualiza para la iglesia católica, como el "conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan...". Un rápido análisis de tal afirmación, revela tres elementos constitutivos: la *fe* (conjunto de hondas creencias...); la *ética* (actitudes básicas...) y el *rito* (expresiones que...). Todo un compendio de cristianismo,

considerando que no se trata solamente de una experiencia individual, sino del modo cultural que la religión adopta en el pueblo.

En el Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia se lee: "El término 'piedad popular', designa aquí las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura" (9).

Ahora bien, queda claro que para el más actual de los Magisterios, "religiosidad popular" y "piedad popular" ya no son sinónimos. Se pone de relieve que nunca lo fueron o que, en todo caso, mientras tal distinción no se hiciera, era posible hablar de cosas distintas suponiendo (con mayor o menor ingenuidad o intencionalidad) que se estaba hablando de lo mismo. Se hace necesario, entonces, revisar cuál de los dos términos se privilegian a la hora de pensar y elaborar la pastoral popular. No hay duda de que la "piedad" (las *expresiones* culturales de la religiosidad popular) es una cuestión de trascendente importancia y que su relación con la liturgia constituye un punto neurálgico de toda pastoral popular. En esa relación se juega gran parte de la verdadera incorporación vital de la religión del pueblo que se le exige a la Iglesia para conservar su universalidad (ver *Medellín*, Pastoral popular, 3 y *Puebla* 462). Así y todo, considerar el ámbito religioso del pueblo sólo desde la perspectiva de sus *prácticas piadosas*, implica encerrarse en una

propuesta sustancialmente cultural; se trataría de un reduccionismo impropio de la fe cristiana por lo distante de las enseñanzas y de la vida de Jesús.

Por su parte, la categoría "religiosidad popular" aparece como dispuesta a ofrecer un ámbito de elaboración de la pastoral popular significativamente más abarcativo porque, como se dijo más arriba, incluye el dato de la *fe* como don divino ("hondas creencias selladas por Dios...") relativizando las lecturas que sostienen que el fetichismo y la superstición se ciernen como inevitable presencia y/o amenaza sobre el credo católico popular. Pero además, incluye el dato de la *ética* fundamental ("actitudes básicas...") que afirma el valor de la vida humana y su dignidad procedente del mismo Dios creador.

Dentro de este marco la piedad popular, en cuanto expresión de esa religiosidad, supera ampliamente el mero ritualismo (propio de las religiones mágicas) porque se hace símbolo de esa *fe* expresándola en pedidos, acciones de gracias, en alabanzas y en un enorme abanico de manifestaciones gestuales. Pero, además, se hace símbolo de esa *ética* que, aunque no siempre asuma la clásica *moral cristiana* en todas sus prescripciones, no pasa por alto –al contrario, exige una amplia gama de elementos culturales como el respeto hacia el prójimo y la compasión por el que sufre.

Por más esfuerzos que se hagan para valorar los modos expresivos de la fe del pueblo, incluso afirmando que son «un verdadero tesoro del pueblo de Dios» (Directorio 61), si se les concibe aislados de su

todo (de la religiosidad popular), es decir, prescindentes del contenido al que simbolizan, es comprensible que queden en desventaja con respecto a los signos litúrgicos, tan "exquisitamente" elaborados a partir de precisos conceptos teológicos. Así asumida, la tal piedad popular, aparece principalmente como objeto de evangelización, porque sería necesario tanto purificarla como "dar contenido" a sus exteriorizaciones rituales. Sin embargo, se trata de la encarnación del Evangelio en un pueblo determinado, la religiosidad popular católica (el catolicismo popular), representa el más genuino resultado del envío de Jesús: "Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos...". Es claro que en ella hay pecado e impurezas pero no por "popular", sino por humana. Y es claro que también precisa ser evangelizada: igual que toda la Iglesia. Pero como parte viva y dinámica de la Iglesia, es a la vez, agente de evangelización.

Desde esta perspectiva, los modos expresivos de la fe popular nacidos de la apropiación de formas heredadas y de la dinámica de su propia cultura, dejan de ser "menores" y subordinados a los de la *sagrada liturgia*. Por el contrario, siendo legítima expresión eclesial se ofrecen a sí mismos como enriquecedores de la liturgia local y universal.

Más allá de que podamos seguir utilizando indistintamente los términos "religiosidad popular" o "piedad popular", lo que se pretende comprender desde qué marco, efectivamente, se lleva a cabo la praxis pastoral. Si es desde el marco de la "piedad" (aún desde su mayor

aprecio y valoración posible), la evangelización apuntaría, privilegiadamente, a robustecer los puntos que, desde esa perspectiva, se presentarían como más débiles: los contenidos doctrinarios de la fe, la catequesis en torno a los preceptos, la primacía de la liturgia con relación a los actos piadosos populares. Si es desde el marco de la "religiosidad" o "religión del pueblo" o, aún mejor, del "catolicismo popular", el diálogo sobre la cultura, adquiriría un lugar propio y destacado en la acción pastoral. Porque asumiendo la existencia de una fe legítima, lo que ésta reclama no son contenidos doctrinarios sobre sí misma, sino el modo concreto en que ella ha de transformarse en "obras" y su coherencia con los símbolos que la expresan. Desde este marco, se habría de considerar privilegiadamente la respuesta histórico-social del pueblo en el que el Evangelio se ha encarnado. Porque lo propio de la encarnación es vivir en la historia y entereverarse en el mundo.

Nunca conoceremos aquello que "no fue". Es una inexorable condición de nuestra naturaleza ante la que debemos rendirnos: ¿qué hubiera sucedido si, en vez de hacer esto, hubiésemos hecho aquello? Sobre el pasado no realizado, sólo tenemos supuestos, nunca certezas. Así, aún desde un ejercicio de la imaginación, quizá convenga preguntarnos: ¿cómo vivirían hoy el Pueblo de Culhuacán, si, al menos en los últimos treinta años, se hubiera privilegiado una pastoral de la *religiosidad popular* por sobre una pastoral de la ilustración o, en el mejor de los casos, de la *piedad popular*? ¿Habrían

tolerado un avasallamiento ideológico y económico tan destructivo si se hubiera trabajado *junto al pueblo* en el desarrollo de su cultura y su libertad íntimamente reconocidas como propias de los hijos de Dios? ¿Existiría hoy una dirigencia política, económica y simbólica capaz de responder, desde la cultura a la piedad popular del pueblo originario?

Estas y otras preguntas similares, nunca tendrán una respuesta cierta y definitiva. Por lo cual, nos quedan tres alternativas: seguir imaginando "lo que hubiera sido", insistir en un modelo doctrinario-espiritualista de la evangelización, o retomar sin ambigüedades – aunque críticamente– el magisterio latinoamericano (en especial Medellín y Puebla) para seguir construyendo desde sus intuiciones más lúcidas y sus opciones más comprometidas.

Según lo registrado por el Censo de Población y vivienda (2010), el 84% de los habitantes de este país se reconocen como católicos, y de ellos, casi la totalidad, se asume como una persona religiosa. De las casi 900 iglesias católicas que existen en el Distrito Federal, corresponden a Iztapalapa 59 parroquias de culto católico.

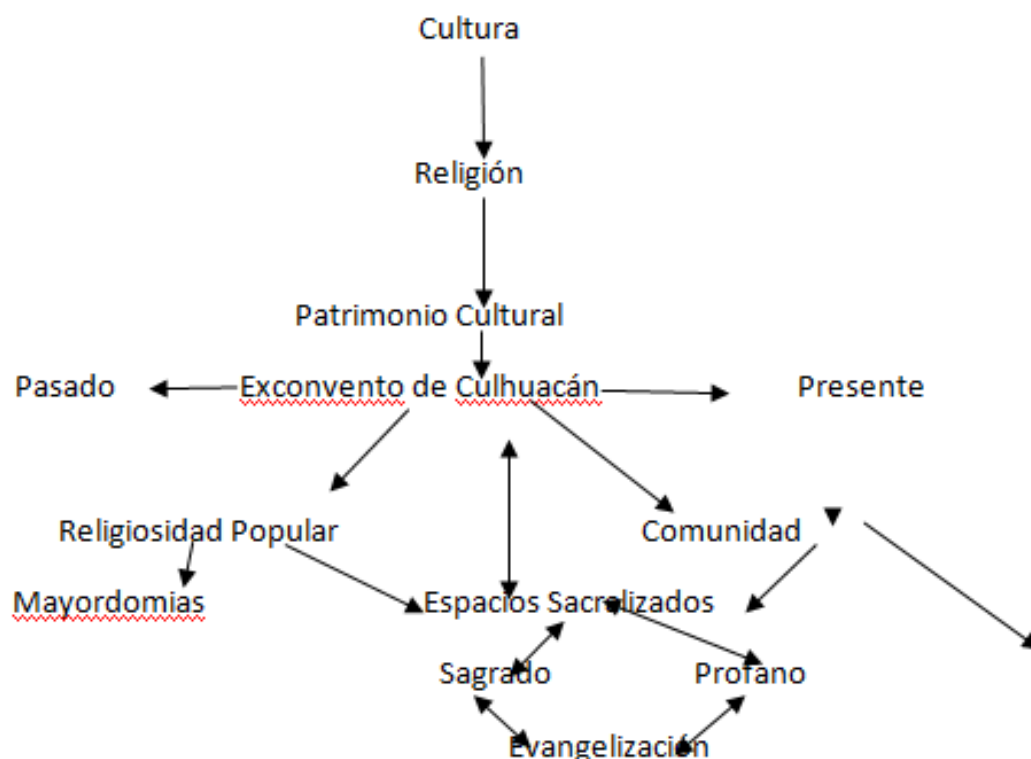
Vastos son los trabajos en el tema, sin embargo hemos intentado mencionar los que tienen mayor relación con esta investigación.

2.3) Marco Conceptual

En el diseño de la presente investigación se ha determinado utilizar del siguiente marco conceptual, aunque será necesario tener en cuenta,

que se puede tener algún tipo de ajuste en el momento del desarrollo de la investigación.

El estudio está enmarcado en tres ejes entrelazados en todo momento, únicamente se distinguen y separan con fines metodológicos, por ello se ha realizado un esquema para detallar el modelo conceptual que se desea implementar en la presente investigación:



. Diagrama diseñado para el estudio.

De acuerdo con el diagrama anterior, para esta investigación, se considerará a la cultura como el conjunto de actos y discursos donde se elabora la significación de las estructuras sociales y que

contribuyen a la reproducción y transformación de las sociedades, es decir se utilizará el concepto como campo de significación, con el objeto de distinguirla de la política cultural que ubicaremos en el ámbito del comportamiento declarativo para la toma de decisiones (Giménez, 2008), donde la religiosidad popular es la línea fronteriza entre lo permitido y lo no permitido entre el recato y el exceso, entre el llanto y la risa, entre la vida y la muerte, sin olvidar que es única e inmóvil y esta varía mucho según los contextos históricos culturales (Maldonado, 1985: 27-28). Entonces la devoción a la escenificación se debe considerar desde la perspectiva de la Religiosidad Popular en el espacio concreto de Iztapalapa bajo unos códigos y símbolos propios como son el poder que se ejerce a través de la Religiosidad popular en la Iglesia católica, entendida como la Religión, donde los gobiernos locales participan como mediadores o de una política cultural y donde la comunidad es la gestora de los diversos roles construidos y perpetuados por medio de la familia y el parentesco, donde nativos y no nativos conviven en el adentro y el afuera, donde ambos conviven en espacios sacralizados por la identidad.

2.4) Hipótesis

Se ha formulado la siguiente hipótesis en donde se centra el eje del proyecto de investigación:

El patrimonio cultural inmaterial, en el Pueblo de Culhuacán, se construye a través de la cultura religiosa popular expresada en el ciclo festivo anual de la comunidad, en este proceso influye de manera directa el poder generado por la religión católica, la religiosidad popular la comunidad los gobiernos locales, donde este último intenta legitimar una tradición a través de su difusión masiva, la cual lejos de fomentar la cohesión social, crea una segmentación.

2.5) Objetivos Generales y particulares

- El presente trabajo tiene como objetivo general elaborar un análisis de la influencia de la Religiosidad Popular en la conformación del Patrimonio Cultural del Pueblo de Culhuacán en su relación con la iglesia católica.

Particulares:

- Identificar las prácticas religiosas en las que las autoridades religiosas y comunidad convergen.
- identificar las discrepancias y acuerdos de la comunidad y de las autoridades religiosas, con relación al ejercicio de la religiosidad popular.
- Explorar las distintas prácticas culturales de la comunidad en espacios concretos de producción simbólica, como el exconvento y la capilla del Calvario.

- Describir el uso y apropiación de determinados espacios culturales para la producción simbólica del Patrimonio Cultural a partir de la comunidad y la iglesia.

III. Diseño de Investigación

3.1) Metodología de la Investigación

Etimológicamente, la palabra método, proviene del griego metho (más allá) y odos (camino) , se puede entender como el camino para llegar al más allá.

Es un esquema normativo de operaciones intelectuales y relacionados entre si que producen resultados acumulativos y progresivos, el método ofrece un marco de tipo lógico, filosófico y teológico, de ahí su carácter abstracto y teórico. La metodología ofrece herramientas técnicas que permiten la concreción del método, de ahí su carácter abstracto y teórico. La teología como ciencia tiene su propio método y su finalidad practica, es decir pastoral

Para llevar a cabo la presente investigación, partiendo desde las metodologías observadas para una Pastoral Urbana, se pretende utilizar el Método Ver Juzgar, Actuar

El método ver, juzgar, actuar se remonta al método de revisión de vida surgido

en el seno de las propuestas pastorales de la Juventud Obrera Católica (JOC) que animaba el P. Joseph Cardijn en la década de los treinta del siglo XX. Posteriormente la revisión de vida fue asumida por

la Acción Católica, organización laical que se sumó a los movimientos de renovación en la Iglesia. Se trataba de una metodología para la acción transformadora de los cristianos en sus ambientes y para superar el divorcio fe-vida. Vale a decir de una propuesta de espiritualidad como corazón de la pastoral.

El período que siguió a la primera guerra mundial, con el crecimiento de la industria, las emigraciones interiores y el desarrollo de las grandes urbes, marcó la emergencia de grandes masas de trabajadores en las fábricas.

La Juventud Obrera Católica, con la revisión de vida, se propuso que los jóvenes trabajadores descubrieran el sentido cristiano de la vida y la capacidad de transformar la historia desde la propia vocación. Este es el contexto vital donde nació el método de la revisión de vida, de donde nace el método ver-juzgar actuar. Una de las causas principales de su gran éxito fue el que representaba un método inductivo, porque partía de la situación, alejándose de los métodos tradicionales deductivos, que de ideas generales y universales deducían lo que se debía hacer.

El “ver” se propone analizar un hecho de vida con el fin de descubrir actitudes y modos de pensar y valoraciones y comportamientos. Se busca las causas y se analiza las consecuencias que pueden tener en las personas, en las comunidades y en las organizaciones sociales. El acento se pone en la persona, no en las

ideas ni en las cosas. Se invitaba a los jóvenes obreros a revisar su vida en el trabajo, la familia y la sociedad.

El “juzgar” es el momento central de la revisión de vida. Se propone tomar posición frente al hecho analizado, explicitar el sentido que descubre la fe, la experiencia de Dios que conlleva y las llamadas de conversión que surgen de él.

Para ello se valora positiva o negativamente el hecho, se buscan hechos similares en la vida de Jesús, en el evangelio o en la Biblia, se analizan las consecuencias del encuentro con Dios y la llamada a la conversión. Se trata de un discernimiento.

El “actuar” se propone determinar aquellas actitudes que las personas deben cambiar en sus vidas, los criterios de juicio que deben ser transformados, los hábitos que son cuestionados por la Palabra de Dios y las acciones que se van a desarrollar.



Esquema: Método Ver, Juzgar, Actuar

La *Mater et Magistra*, carta encíclica de Juan XXIII sobre los recientes desarrollos de la cuestión social a la luz de la doctrina

cristiana, del 15 de mayo de 1961, sugería la importancia del método ver-juzgar y actuar. Decía al respecto:

“Al traducir en realizaciones concretas los principios y las directrices sociales, se procede comúnmente a través de tres fases: planteamiento de las situaciones; valoración de las mismas a la luz de aquellos principios y de aquellas directrices; búsqueda y determinación de lo que puede y debe hacerse para llevar a la práctica los principios y las directrices en las situaciones, según el modo y medida que las mismas situaciones permiten o reclaman. Son tres momentos que suelen expresarse en tres términos: *ver, juzgar, actuar*. Es muy oportuno que se invite a los jóvenes frecuentemente a reflexionar sobre estas tres fases y a llevarlas a la práctica en cuanto sea posible: así, los conocimientos aprendidos y asimilados no quedan en ellos como ideas abstractas, sino que les capacitan prácticamente para llevar a la realidad concreta los principios y directrices sociales”.³

Hay que destacar que es la primera vez que se cita explícitamente en un documento del magisterio pontificio el método: ver, juzgar, actuar.⁴

El Concilio Vaticano II

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* se propuso seguir el método del ver-juzgar-actuar. En efecto, se parte del *Ver* la situación del mundo: “*El Pueblo de Dios [...] procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios.*”⁵

Para luego *Juzgar* a la luz de la fe en los acontecimientos de la historia los signos de Dios:

“La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello *orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta*

³ JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 217-218. El cursivo es nuestro.

⁴ Cf. FLORISTÁN Casiano, “Ver-juzgar-actuar” en *Nuevo Diccionario de Pastoral*, Paulinas, Madrid 1990.

⁵ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: Gaudium et Spes*, 11.

luz los valores que hoy disfrutaban la máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina”.⁶

Y más precisamente el decreto sobre el apostolado de los laicos, *Apostolicam Actuositatem*, recomendaba el ver-juzgar-actuar como una meta de la formación de los laicos para el apostolado:

“La formación para el apostolado no puede consistir en la mera instrucción teórica”. Por eso los laicos deben “aprender poco a poco y con prudencia desde el principio de su formación, a *ver, juzgar y a actuar* todo a la luz de la fe [...] De esta forma el secolar se inserta profunda y cuidadosamente en la realidad misma del orden temporal y recibe eficazmente su parte en el desempeño de sus tareas, y al propio tiempo, como miembro vivo y testigo de la Iglesia, la hace presente y actuante en el seno de las cosas temporales”.⁷

La metodología adoptada por Medellín⁸ corresponde al método *ver-juzgar-actuar*. Aunque varían los nombres, todos los documentos reflejan esta opción metodológica: *El ver parte del presente haciendo memoria de la historia y reconoce luces y sombras*:

“La Iglesia busca comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra que es Cristo [...] Esta *toma de conciencia del presente se torna hacia el pasado*. Al examinarlo la Iglesia ve con alegría la obra realizada con tanta generosidad [...] Reconoce también que no siempre, a lo largo de su historia, fueron todos sus miembros fieles al Espíritu de Dios. Al *mirar [ver]* el presente comprueba gozosa la entrega de muchos de sus hijos y también la fragilidad de sus propios mensajeros. Acata el *juicio* de la historia sobre esas *luces y sombras*, y quiere asumir plenamente la responsabilidad histórica que recae sobre ella en el presente”.⁹

⁶ *Ibíd.*

⁷ CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el apostolado de los laicos: Apostolicam Actuositatem*, 29.

⁸ La Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín (1968) elaboró 16 pequeños documentos sobre los siguientes temas: Familia; Educación; Juventud; Catequesis; Liturgia; Movimientos de Laicos; Sacerdotes y Formación del Clero; Religiosos; MCS; Justicia y Paz; Pastoral, Pastoral de Conjunto; Pastoral de élités.

⁹ CELAM, Medellín, Introducción a las conclusiones, 2. Las cursivas o negritas son personales.

La preocupación se centra en el actuar:

“No basta por cierto reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar; es *menester obrar*. No ha dejado de ser esta la hora de la palabra, pero se *ha tornado, con dramática urgencia, la hora de la acción*. Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios. Esta asamblea fue invitada a ‘tomar decisiones y a establecer proyectos, solamente si estábamos dispuestos a ejecutarlos como compromiso personal nuestro, aun a costa de sacrificio’ ”.¹⁰

El documento final de la Conferencia General del CELAM, celebrada en Puebla, se caracteriza por su gran integración armónica fruto del consenso alcanzado por el Episcopado, el trabajo de la fase preparatoria en las diferentes conferencias episcopales, la aceptación del documento de trabajo que fue sustancialmente respetado en sus líneas metodológicas. Se pueden acotar algunas observaciones: Se trata de un único documento que integra los diferentes aspectos. Se sigue el método: VER-JUZGAR-ACTUAR

Se parte de la *comprobación*: “Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos”.¹¹

En segundo lugar se hace referencia al *juicio*: “Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas,

¹⁰ CELAM, *Medellín*, Introducción a las conclusiones, 3. Las cursivas son personales

¹¹ CELAM, *Puebla*, 29.

sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria...”¹²

Se llama a la *acción*: “Ésta realidad exige, pues, conversión personal y cambios profundos de las estructuras que respondan a legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social”.¹³

Se debe decir que en Medellín y Puebla el método ver-juzgar-actuar adquirió carta de nacionalidad. Conforme a lo anterior y de acuerdo con Serrano en su texto *Planeación Estratégica para la Pastoral* (en prensa), el método es deductivo, no inductivo, Ver Juzgar actuar es un esquema metodológico, no un método, por lo que no pretende ser el método de la planeación pastoral sino de discernimiento y conversión por ello ampara una etapa previa a la planeación propiamente dicha, como a continuación se describe:

Ver

- Se parte de hechos concretos. Posteriormente se analizan esos hechos, buscando sus causas y sus consecuencias. Este primer momento coadyuvará a conocer la realidad de una manera crítica y objetiva.
- Esta etapa es muy importante porque cualquier acción que se quiera llevar a cabo presupone un conocimiento mínimo de la realidad donde se va a aplicar. Además permitirá

¹² CELAM, *Puebla*, 30.

¹³ *Ibíd.*

trabajar con los hechos y no solamente con las subjetividades.

Juzgar

- El “juzgar” significa analizar todo el terreno preparado en la etapa “ver” a la luz de una visión cristiana de la vida y del mundo. Una vez que se ha analizado la realidad.

Actuar

- Del análisis de la realidad se pasa a la acción transformadora de esa realidad. La acción transformadora es una acción profunda, duradera, reflexionada, organizada, con estrategias y prácticas oportunas. Es diferente, por tanto, de una simple actividad y de una acción meramente asistencial. Este tercer momento implica dos grandes pasos: la planeación y la ejecución.

Evaluar

- La parte más importante del método, es la evaluación. En este cuarto momento de la propuesta metodológica se hace una revisión de lo positivo y de lo negativo que se

tuvo en el análisis de la realidad (ver), en el juicio teológico (juzgar) y en las acciones planeadas y realizadas (actuar). La evaluación realimenta y reorienta las acciones transformadoras, garantizando una mayor profundidad y efectividad.

Asimismo se pretende conjugar estas acciones con el método Etnográfico considerado desde la perspectiva teórica planteada por Rosana Guber, en el doble sentido de ampliar y profundizar el conocimiento teórico para extender el campo explicativo y para comprender la lógica que estructura la vida social como base incorporativa de nuevos sentidos a los conceptos teóricos, en este contexto, el trabajo de campo en la comunidad se realizará de acuerdo a la propuesta de la reflexividad planteado por la autora como:

[...] el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelo explicativo de conexiones tendenciales y la de los actores o sujetos/objetos de investigación (Guber, 2004:87)

Los datos cuantitativos pero sobre todo cualitativos de la presente investigación serán reunidos mediante la integración de la teoría método y técnicas divididas en varias fases como a continuación se refieren.

3.2) Técnicas

Retomando el método etnográfico, se utilizará para esta investigación la observación participante, la apuesta es observar y describir la composición del espacio social al interior de los cuales los sujetos sociales realizan, sus prácticas y creaciones culturales a partir de la religiosidad popular, de igual manera se recurrirá a la etnografía, pues permite focalizar la atención en las situaciones sociales configuradas por los sujetos, intenta realizar grandes catálogos de sujetos, acciones y objetos inscritos en un espacio/tiempo determinado. Las siguientes técnicas están contempladas a aplicarse en el presente proyecto, se realizará *Observación participante*, para identificar esos “relatos del espacio” y realizar esas *retóricas del andar* que propone De Certeau (1999). Se realizarán entrevistas a profundidad. En este orden, se trabajará con observación participante y descripción etnográfica de los siguientes elementos de la lógica social:

- Los saberes cotidianos y especializados de los sectores.
- La conformación del patrimonio cultural local a través de la religiosidad, es decir como convergen iglesia, gobierno local y comunidad en la conformación del patrimonio cultural.
- Descripción tipológica de los sujetos en esos espacios.
- Las acciones comunicativas de estos sectores.

El lenguaje, los objetos que éste nombra, los saberes que configura y las “conductas expresivas” [Goffman; 1994] son elementos que permiten acceder al mundo subjetivo de la gente. Es por ello que la

etnografía permitirá, junto con entrevistas, explorar y describir. Sin embargo, abordar un objeto de estudio multidimensional y complejo como las redes, prácticas de cultura e identidades juveniles, implica no solamente una mirada teórica igualmente compleja, sino intentar una aproximación holística desde lo que se denomina sistemas de información metodológicos.

En este sentido, se pretende realizar entrevistas para generar relatos en tres niveles. La importancia de esta técnica, generalmente perteneciente a los métodos de la historia oral, permiten reconstruir, desde la perspectiva del sujeto, la experiencia vital, las rutas biográficas, la percepción del mundo de los sujetos y los referentes empíricos que han posibilitado que se construyan su mundo de esa manera y no de otra. Asimismo, una parte de la entrevista permitirá ver las formas como la comunidad traba contacto, con la iglesia católica, el gobierno delegacional y el resto de la comunidad, así como la importancia de sus microclimas culturales propios como la familia, puntualizando lo anterior y para esta investigación, Se entiende como RELATO LIBRE: un Relato Biográfico; como la construcción histórica del sujeto, para rastrear los momentos donde traba contacto con la religión, el patrimonio y la comunidad. Mientras que en el RELATO EXPLORATORIO se intenta trabajar con las grandes temáticas, procurando que se agoten todas y finalmente en el RELATO PROFUNDO se busca la exploración a profundidad para esta parte, no

hay preguntas cerradas, pues aunque cerremos para explorar la temática, se abre nuevamente para ahondar en ella.

La propuesta metodológica de esta investigación consiste en la realización de trabajo de campo (Observación participante y entrevista abierta) acompañado de la sistematización de la información. Mediante la observación participante y la entrevista abierta (previamente elaborada), será posible concentrar los datos cuantitativos pero sobretodo cualitativos. Esta metodología permitirá centrarse de manera directa y detallada en el objeto de estudio y al mismo tiempo sistematizar la información de igual forma se vinculará el trabajo de campo y el discurso, ya que permite indagar en la cotidianidad de los sujetos y no solamente del deber ser.

Para dar cuenta de un fenómeno social, es necesario abordarlo desde diversas perspectivas. Así, la riqueza de la información conduce a poder abrir de manera sistemática el objeto de análisis. Lo anterior determinará las muestras de estudio por ello, se pretende trabajar con hombres y mujeres de la comunidad de más de 30 años de edad, fundamentalmente porque, se considera que a partir de esa edad, los sujetos tienen una noción más amplia de las actividades del ciclo festivo de la comunidad. Además de trabajar con autoridades religiosas (Párrocos, seminaristas, obispos y/o religiosas) del Pueblo de Culhuacan y autoridades delegacionales correspondientes.

Entrevistas y Cuestionarios

Esta técnica posee la ventaja de que puede ser utilizada en casi todos los sectores de la población; posee una gran flexibilidad ya que existe la posibilidad de repetir o reformular preguntas que no hayan quedado claras para el entrevistado. Estas pueden ser estructuradas, donde se sigue un guión de preguntas concretas o bien más abiertas y dinámicas por lo que se utilizarán de manera cualitativa, aludiendo a una forma más flexible y abierta esta se define¹⁴ como una conversación entre una persona (el entrevistador) y (otra (el entrevistado) u otras (entrevistados) ¹. Se pretende aplicar entrevistas estructuradas o semiestructuradas entendiendo que en las primeras el investigador-entrevistador realiza su labor basándose en una guía de preguntas específicas y se sujeta exclusivamente a esta. Las entrevistas semiestructuradas, por su parte, se basarán en una guía de asuntos o preguntas y el entrevistador tendrá la libertad de introducir preguntas adicionales a efecto de precisar en temas deseados generando clases de preguntas¹⁵. Preguntas generales: a través del método inductivo deductivo (se parte de conceptos generales para llegar a lo particular) ¿Cuál es la festividad que usted considera de mayor importancia en el Pueblo de Culhuacán? Preguntas para ejemplificar, se pretende utilizarlas como detonantes de profundidad de un tema en las cuales se solicita al entrevistado ejemplifique un suceso. Preguntas de contraste: se utilizará para

¹(Sampieri,2003,p.455)

¹⁵ (Grinell,1997,p.118)

indagar en cuestiones simbólicas y se les pide los clasificara en categorías Esta herramienta metodológica tiene como propósito obtener respuestas sobre el tópico y desde la perspectiva del entrevistado, es decir en sus propias palabras.

3.3) Fuentes de consulta

Se retomarán fuentes, para conocer puntualmente las características que condujeron a considerar al Pueblo de Culhuacán como Barrio Mágico, así como, hemerográficamente retomar datos de periódicos y revistas, películas para entender el contexto, también se hará uso de datos geo-censales actuales para contrastar con los datos cualitativos que se produzcan en la investigación.

Bibliografía consultada

- AGUADO, José Carlos y María Ana PORTAL. (1992) *Identidad, ideología y ritual*, México: UAM-I.
- AUGÉ, Marc (1993). *El genio del Paganismo*, Barcelona: Muchnik Editores.
- BÁEZ-JORGE, Félix, (2009) “Nueva evangelización” y religiosidad popular indígena (Estrategias de una teología hegemónica)” en, *Religiosidad Popular y cosmovisiones Indígenas en la Historia de México*. México: INAH
- BRODA, Johanna (2009) Coord. *Religiosidad Popular y cosmovisiones Indígenas en la*

Historia de México. México: INAH

CRUZ Mejía, Miriam. (2011) *Cultura y religiosidad popular.*

Participación juvenil en la escenificación de semana santa en Iztapalapa, México: El Autor, ENAH. (Tesis de licenciatura en Antropología Social).

ELIADE, Mircea. (1981) *Lo Sagrado y lo Profano,* Barcelona: Labor.

GIMÉNEZ Montiel, Gilberto. (1978) *Cultura popular y religión en el Anahuac.* Centro de estudios Ecuménicos, México.

(1987, 1996) *Identidades religiosas y sociales en México,* México: UNAM

GOFFMAN, Irving. (2001) *La presentación de la persona en la vida cotidiana,* Buenos Aires: Amorrortu.

GÓMEZ ARZÁPALO, Ramiro. (2009) “Utilidad Teórica de un término problemático: La Religiosidad Popular” en, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* México: INAH.

MALDONADO, Luis (1985). *Introducción a la Religiosidad Popular,* España: Cristiandad.

MARZAL, Manuel María (1994). *El rostro indio de Dios,* México: UIA

MANTECON, Ana (2010) *Gestionar el Patrimonio en tiempos de globalización,* México: UAM -JP

PADRÓN, María Elena (2009) “Devoción al patriarca San José y juegos de poder en san Bernabé Ocotepc- Cerro del Judío, Ciudad de México” en, *Religiosidad Popular y cosmovisiones Indígenas en la Historia de México.* México: INAH.

- PORTAL Ariosa, María Ana (1991). "La identidad como objeto de estudio antropológico" en *Alteridades*, Núm. 2, México: UAM-I.
- (1995) *Identidad Urbana y Religiosidad Popular*, México: el autor – UNAM (Tesis de Doctorado en Antropología).
- (2001) "Territorio, historia y vivencia urbana en un barrio, un pueblo y una unidad habitacional de Tlalpan, Distrito Federal" en, *Vivir la Diversidad. Identidades y Cultura de dos contextos urbanos de México*, México: CONACYT - UAM-I.
- (2006) "Espacio, tiempo y memoria. Identidad barrial en la ciudad de México: el caso del barrio de La Fama, Tlalpan" en, *Pensar y habitar la Ciudad: Afectividad, Memoria y Significado en el Espacio Urbano Contemporáneo*, Madrid: Anthropos - UAM-I.
- RODRÍGUEZ Shadow, María J. y Robert D. (2002). *El Pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México: UAEM.
- ROMERO Tovar, María Teresa (2009) "Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones" en, *Argumentos*, Vol. 22, Núm. 59, enero-abril, México: UAM-X.
- SAMPIERI Fernández, Roberto, Carlos Collado y Lucio Pilar Baptista (2003). *Metodología de la Investigación*, México: Mc Graw Hill.

SEMANA SANTA EN YARUQUÍES, ECUADOR

LUIS FERNANDO BOTERO VILLEGAS¹

En este artículo describo y analizo la permanencia de instituciones que, como las hermandades religiosas, se desprendieron de aquellas formas originales creadas por la Iglesia católica durante la época colonial. Asimismo, muestro la manera como dichas instituciones han re-funcionalizado sus prácticas para mantener ciertas políticas de representación y racialización como respuesta a la pérdida de influencia que tuvieron sobre las comunidades indígenas asentadas en la parroquia (Pallares 2000).

I. APROXIMACIÓN INICIAL A LA PARROQUIA DE YARUQUÍES²

UBICACIÓN

Está localizada en una depresión al pie de las faldas septentrionales de los cerros Yaruquíes y Cacha, a 2.798 metros sobre el nivel del mar, en la provincia de Chimborazo, Ecuador.

¹ Medellín (Colombia) 1951. Estudios de Antropología Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas con especialidad en Antropología Aplicada (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Maestría en Antropología (FLACSO-Sede Quito, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (Centro de Estudios e Investigaciones Sociales-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales. Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

² En Ecuador, la división política y administrativa está constituida por provincias, cantones, parroquias y comunas. Yaruquíes es una de las cinco parroquias urbanas del Cantón Riobamba, ciudad que, a su vez, es la capital de la provincia de Chimborazo.

HISTORIA BREVE

Situada sobre el río Chibunga, la población fue fundada por el Inca Huayna-Cápac en el siglo XV con los rebeldes indios que, como medida política, extrajo del pueblo de Yaruquí, en las cercanías de Quito.³

Al crearse la Real Audiencia de Quito fue puesta bajo la jurisdicción del Corregimiento de Riobamba. Durante mucho tiempo fue parroquia rural, pero al extenderse la ciudad quedó absorbida por ésta y pasó a ser urbana en 1965.

LÍMITES

Norte, con la parroquia de Licán;

Este, con el Río Chibunga;

Sur, con las parroquias Punín y San Luis;

Oeste, con la parroquia rural de Cacha.

SUPERFICIE

La superficie de la parroquia Yaruquíes es de 60 hectáreas, lo que corresponde al 5% de la superficie total del cantón Riobamba. Está compuesta por comunidades y barrios: El Batán, San José de Chibunga, El Pedregal, El Shuyo, El Elén, Santa Clara, Guallaví, Taucán, Santa Cruz, Puctús, María Auxiliadora, San Pedro de Chipate, Agua Santa, San Vicente, Central, Obraje (Santa Bárbara), México, El

³ Esta práctica, bastante frecuente durante el incario, es llamada *mitmakuna* o *mitimae*.

Cisne, La Merced, San Antonio, San Francisco, Santa Rosa, El Vergel, La Tarazana.

CLIMA

El clima en su mayor parte es frío, atmósfera seca, marcada diferencia de temperatura durante el día y la noche.

Los fenómenos climáticos como las heladas en los últimos años son frecuentes, lo mismo que las granizadas y las sequías fuertes. En cuanto a las precipitaciones puede producirse un retraso, un adelanto, y un retiro temprano de las lluvias.

La época lluviosa según los habitantes se inicia en el mes de octubre y dura aproximadamente hasta febrero, conformado por los registros mensuales de precipitaciones disponibles en el INAMHI para la estación de Riobamba localizados en el Aeropuerto.

POBLACIÓN

Yaruquíes tiene una población cercana a los 2.800 habitantes (Datos aproximados y referenciales con base en la proyección del censo del año 2010).

- Hombres, 1.300, aproximadamente.
- Mujeres, cerca de 1.500.

Las poblaciones indígenas están asentadas en las comunidades o comunas de Agua Santa, Santa clara, San Pedro de Chipate, Taucán y Puctus, y en los barrios de El Elén, Shuiyo y María Auxiliadora. Se

encuentran, asimismo, algunas familias en las comunidades de San Vicente, Gyallaví, Santa Cruz, Santa Rosa y en el Centro.

HIDROGRAFÍA

La micro cuenca del río Chibunga la integran las quebradas: Carpi, Santa Bárbara, Amalfihuaycu, Penicahuan, Yaruquíes, Puchalín, Melanquis; forma parte de la red fluvial del río Chambo. Su subcuenca hidrográfica abarca 148.62 km² y su longitud es de 28km, desde su unión con el río Cajabamba, y 60 km desde su origen hasta su descarga en el Chambo.

II. SEMANA SANTA EN YARUQUÍES. DESCRIPCIÓN

La Semana Santa en Yaruquíes, podría decirse, es la semana de las hermandades,⁴ por cuanto son ellas las que asumen prácticamente todos los eventos que desde el Domingo de Ramos hasta el Sábado de Gloria se realizan en este lugar.

Yaruquíes es una parroquia urbana del municipio o cantón de Riobamba, que dista del centro de la ciudad a unos 15 minutos en automóvil. Constituida por un centro habitado principalmente por

⁴ En otros países se les conoce como cofradías. Vale decir desde un comienzo que las hermandades están compuestas por no indígenas; es decir, no se admite a indígenas en estas agrupaciones. La mayoría de ellas son masculinas aunque ciertas hermandades admiten mujeres su número es muy limitado. Hay cofradías o agrupaciones que, sin llegar a ser importantes, están constituidas por mujeres para realizar algunas actividades marianas y participando en las procesiones junto con las demás. Por lo general, los nombres que ostentan las hermandades se refieren a la Virgen María y a Jesús, existiendo una dedicada a Juan el Bautista, patrono de la parroquia y otra a San Pedro.

blanco-mestizos,⁵ la parroquia de Yaruquíes también cuenta con una periferia compuesta por barrios rurales, también mestizos, y por algunas comunidades indígenas.

Estas hermandades, algunas de ellas según sus propios miembros, centenarias, tienen su razón de ser únicamente para la celebración de los eventos que se realizan durante la Semana Santa. Hermandades como las de El Señor de la Agonía, La Virgen de los Dolores o El Señor del Buen Suceso, transcurren el año recogiendo fondos que serán invertidos durante los días previos o en los días propios de Semana Santa. Las hermandades cuentan con estatutos que rigen el desarrollo de las actividades que se realizan en su interior. Con una reunión mensual ordinaria, y una asamblea general cada tres meses, hermandades como la de El Señor de la Agonía ventilan algunos aspectos para ellos importantes: la construcción de bóvedas mortuorias para sus miembros, la atención de la enfermedad de alguno de sus correligionarios, o simplemente el cobro de la mensualidad o de las cuotas atrasadas.

Hermandades como aquellas de La Virgen Inmaculada, La Congregación de Hijas de María, San Juan Bautista, y San Pedro, igualmente compuestas por habitantes de la parroquia, dirigen sus esfuerzos a la celebración de la fiesta del santo bajo cuya advocación

⁵ En la actualidad se presenta una importante presencia de indígenas que ocupan casas que antes eran de habitantes blanco-mestizos. De igual manera, muchos indígenas poseen tiendas, panaderías, restaurantes y otros negocios. Niños y jóvenes están en escuelas y colegios que tradicionalmente solo acogían estudiantes no indígenas.

se constituyeron o, simplemente, participan dentro de las festividades de la Semana Santa.

Históricamente, estas hermandades –unas más que otras- han tenido una presencia bastante importante en asuntos no sólo religiosos de la parroquia sino en otro tipo de cuestiones, inclusive aquellos que tienen que ver con la vida privada y hasta íntima de las personas.

Según el decir de algunos habitantes de la parroquia y de personas de fuera de ella, ciertas familias arraigadas durante muchos años en el lugar, son las que pretenden aún hoy regir los destinos de las demás familias asentadas no sólo en el centro sino en la periferia de la parroquia.

La Semana Santa, que para muchos habitantes de Yaruquíes se inicia los días previos al domingo de Ramos, ya comienza a mostrar el influjo de varias de las hermandades; el llamado viernes de concilio⁶ antecedido por una novena, es asumido desde hace varios años por una de esas familias que durante mucho tiempo han hecho sentir su presencia sobre los pobladores. Igualmente, la hermandad de La Virgen de los Dolores participa en los días anteriores al Domingo de Ramos, domingo cuya celebración comienza con una procesión desde el lugar denominado "Los arcos".⁷ La asistencia a este acto religioso es más bien escasa -entre 25 y 30 personas, incluidos niños y niñas.

⁶ Hace referencia al momento en que las autoridades religiosas se reúnen para decidir la suerte de Jesús.

⁷ Son unos arcos de cemento a la entrada de la población y donde termina la Avenida de los Shirys.

El elemento fundamental alrededor del cual se lleva a cabo este evento, es una imagen en bulto de tamaño natural conocido como "San Salvador", la cual es colocada encima de un burro. La procesión del Domingo de Ramos se realiza durante un tramo relativamente corto en comparación con la distancia recorrida por el vía-crucis en la mañana del Viernes Santo o, por la procesión que se lleva a cabo por las principales calles de Yaruquíes en la noche del mismo día.

Las diferentes hermandades distribuyen sus actividades de acuerdo a los días que comprende la Semana Santa. La hermandad de El Señor del Buen Suceso, por ejemplo, tiene como responsabilidad realizar las vísperas -celebradas en la noche del Lunes Santo- y la celebración de una misa en la mañana del Martes Santo, seguida de la respectiva procesión con la imagen en un recorrido por algunas de las calles de la parroquia, procesión que es acompañada por una banda de músicos nativos del lugar pero provenientes de Quito, en donde residen.

El Jueves Santo no tiene mucha relevancia para las hermandades, a excepción de la asamblea general que en ese día en horas de la noche realiza la hermandad de El Señor de la Agonía en su sede para tratar temas importantes en relación con la procesión de la noche del Viernes Santo, o para la elección de la nueva junta directiva que se realiza cada dos años. El presidente de esa junta directiva de la hermandad puede ser reelegido por otros dos años, al

término de los cuales deberá entregar su cargo a la nueva persona que haya sido elegida.

Grupos religiosos de la parroquia como los catequistas y el movimiento Juan XXIII, asumen la responsabilidad de llevar a cabo el vía-crucis del Viernes Santo en horas de la mañana. Las imágenes que representan las diversas estaciones del vía-crucis son colocadas en sitios estratégicos de la parroquia. Las personas a quienes se les encarga preparar cada estación lo hacen con bastante esmero y pueden verse estas imágenes de las estaciones adornadas con flores, manteles blancos, alfombras, tapetes, velas encendidas y rodeadas de imágenes -Virgen del Cisne, crucifijos, José Gregorio Hernández, niño Jesús de Praga, Ángel de la Guarda, entre otras.

Puede decirse que la Semana Santa en Yaruquies se concentra en la noche del Viernes Santo en la celebración del llamado "descendimiento" y en la posterior procesión de todas las hermandades presididas por los llamados cucuruchos, "santos varones" vestidos de blanco con la cabeza tapada, por las principales calles de la parroquia con sus respectivas imágenes. Cada hermandad se encarga de preparar la imagen que lo identifica, así como la realización de cuadros vivos -Virgen Dolorosa, Jesús con la cruz a cuestas, Jesús azotado por soldados romanos, San José y la Virgen-; de igual manera, a lado y lado de la calzada se disponen algunas personas, sobre todo niños y jóvenes, con luces que, alimentadas por plantas eléctricas portátiles son llevadas en carros o en coches,

iluminando el trayecto recorrido por la procesión. Una banda de músicos contratada para la ocasión repite una y otra vez, de forma monótona, una pieza musical con tono marcial.

Junto con las procesiones de Chambo y Guano,⁸ la procesión del Viernes Santo en Yaruquíes es una de las más visitadas por los habitantes de Riobamba. Dispuestos en los andenes –banquetas, aceras o veredas- los numerosos visitantes de Riobamba y otros lugares observan el paso lento de una procesión cuyos participantes caminan con lentitud un trayecto de hasta seis cuadras de extensión. No faltan, asimismo, los vendedores que ofrecen agua, dulces, algodón de azúcar, globos conmemorativos, imágenes religiosas y otros objetos no sólo a quienes observan la procesión, sino también a quienes participan en ella.

Terminada la procesión, cuyo recorrido se realiza en aproximadamente dos horas, los miembros de la directiva de la hermandad de El Señor de la Agonía, invitan a un "acto social" en la sede del grupo y en donde participan las llamadas "guioneras", es decir, aquellas mujeres que portaron los estandartes y banderas que distinguen durante la procesión a la hermandad de los distintivos y pendones de otras hermandades. De igual manera, se encuentran los miembros de la banda musical que acompañó durante el recorrido, familiares de quienes componen la hermandad, incluidos niños y niñas, personas influyentes oriundas de Yaruquíes procedentes de

⁸ Parroquias de la provincia de Chimborazo cercanas a Riobamba.

Quito o Guayaquil, el párroco del lugar quien estuvo encargado del sermón del descendimiento y también acompañando a la procesión, y otras personas. El "acto social" consiste en un primer momento, en la distribución de algunas bebidas calientes como agua aromática y café, galletas y una copita de "trago". Los músicos ejecutan alguna pieza musical a pedido del público presente. Luego se sirve "una pobreza", consistente en una bandeja con arroz, papas cocidas, ensalada, pollo y carne; simultáneamente se sirve una bebida gaseosa a cada uno de los comensales, quienes una vez terminando de comer se despiden de las personas más próximas y se retiran del local. Otras personas permanecen para continuar escuchando durante un tiempo más la música interpretada por el grupo musical allí presente.

Después de agradecer la participación de quienes fueron invitados, el presidente de la hermandad da por terminado el "acto social", convocando a algunos de los "hermanos" para el día siguiente con el fin de desmontar el "calvario" que se construyó en el interior del templo parroquial, consistente en unas ramas de árbol y una especie de altar donde se colocó un crucifijo de tamaño natural que después fue descolgado, colocado en una urna y llevado en la procesión de ese viernes en la noche.

La Semana Santa en Yaruquies, entonces, se caracteriza por la repetición de una serie de eventos y dentro de ellos, los roles establecidos de unos hombres y mujeres, sobre todo los primeros, que conforman las hermandades.

III. SEMANA SANTA EN YARUQUÍES. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

Los miembros de estas hermandades son personas que se desempeñan en su vida cotidiana en un sinnúmero de oficios: zapateros, sastres, comerciantes, dependientes de farmacias o de tiendas, amas de casa, transportadores, periodistas, maestros, taxistas, empleados públicos, celadores... Asimismo, los encontramos de diversas edades, pero la gran mayoría de ellos son personas que han superado el umbral de los 50 años. Eventualmente se incorporan algunos jóvenes durante las fiestas de sus respectivos patronos: San Juan Bautista, Virgen de los Dolores, Virgen de La Merced, Señor del Buen Suceso, San Pedro...

Podría pensarse que el pertenecer a una hermandad significa para sus miembros el poder contar automáticamente con una especie de capital simbólico, (Bourdieu 1997) que les sirva para gozar de ciertos privilegios dentro de la sociedad yaruqueña en particular y de la riobambeña en general; pero esto no deja de ser una aproximación insuficiente, por cuanto el interior de las hermandades puede constatarse una conformación estamental, es decir, en su interior, la posición de sus miembros se encuentra atravesada por la pertenencia a una determinada clase social y, por lo tanto, a la posesión o no de capital monetario. Según esto, entonces, habrá miembros que podrán llegar a tener acceso a la directiva o, que sin pertenecer a ella, puedan tener algún tipo de influencia en los miembros de la sociedad

parroquial y, por el contrario, otros integrantes que se conformarán con integrar parte del común de miembros de la hermandad cumpliendo oficios subalternos.

La Semana Santa en Yaruquíes es, entonces, el momento privilegiado para que un grupo de personas y de familias refuercen los lazos familiares, se estructuren redes sociales alrededor de los miembros de las distintas hermandades y, también, para que se renueven los capitales simbólicos de unos pocos y la posición subordinada de la mayoría. Este último aspecto se hace de una manera tan sutil que quienes están supeditados a las exigencias y mandatos de los grupos dominantes o familias dominantes se sienten agradecidos por haber sido tomados en cuenta cumpliendo tareas que reproducen estas estructuras binarias de dominación.

Algunos de los miembros de esas hermandades, inclusive, habitan no en Yaruquíes y ni siquiera en Riobamba, sino en Quito, Guayaquil o en el extranjero. Con cierto aire de prestigio o de misterio hacen su aparición en esos días para ocupar el puesto que le corresponde y que, pese a su absentismo, nunca le será disputado y menos quitado.

Las velas, velones, cirios, flores, ánforas, imágenes religiosas, vestidos para esas imágenes religiosas, alimentos, regalos, músicos, trajes y vestidos nuevos, son algunos de los elementos que forman parte de los eventos que cada año se realizan para reproducir asimismo roles, estamentos, grupos y comportamientos.

La Semana Santa en Yaruquíes es el momento en el cual las personas vuelven a ocupar aquellos lugares que les han sido asignados sociológica y culturalmente. Se vuelven a levantar las barreras que quizá durante el año habían sido quitadas por la cotidianidad para recordarles a todos los habitantes de la parroquia que hay un orden y que ese orden, tarde o temprano, necesita ser nuevamente establecido.

Si bien la Semana Santa litúrgicamente tiene días importantes como el Domingo de Ramos, la celebración del Jueves Santo y el llamado Sábado de Gloria, la gente en su mayoría espera la llegada de la procesión del Viernes Santo porque siente que es en este acontecimiento donde realmente participa activamente. En las otras celebraciones, aunque la asistencia sea también de un número significativo de personas, estas sienten que son simplemente espectadoras de una serie de ritos que entienden poco pero que de todas maneras respetan. Esto no quiere decir que para ellas estas prácticas litúrgicas carezcan de importancia, lo que realmente da sentido a la procesión con el Cristo muerto es que se sienten parte de algo que para todos es importante. Sin embargo, la participación dependerá de la manera como tales actividades son leídas, interpretadas y vividas por los asistentes. Para algunos será una manera de hacer penitencia, de pagar una promesa, de pedir un favor, de dar gracias; pero, para otros, no dejará de ser un espectáculo similar a los llamados “pases del niño”, o a los desfiles que se llevan a

cabo en carnaval o durante las festividades de la ciudad en abril y noviembre.

Con el correr de los días, después de las celebraciones pascuales, la cotidianidad volverá a ocupar las calles y ayudará quizá a disolver algunas de esas relaciones que se conformaron o se fortalecieron durante una semana que hará su aparición el próximo año.

BIBLIOGRAFÍA

Bourdieu, Pierre,
1997, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona,
anagrama.

Pallares, Amalia
2000. “Bajo la sombra de Yaruquies: Cacha se reinventa”,
Antología sobre estudios de etnicidad, Andrés Guerrero (Ed.), Quito,
FLACSO.

LOS PUEBLOS TZOTZILES EN MÉXICO

ADAN ISRAEL SALGADO LUNA¹

El pueblo Tzotzil habita en el norte y centro del estado de Chiapas, forma parte de la rama mayense junto a otras etnias que habitan en la zona sur de la república y de los países vecinos del sur como Guatemala, Belice y Honduras.

Se Ubican en los municipios chiapanecos de San Andrés Larráiza, San Juan Chamula, Simojovel, Bochil, Zinacantán, Huixtán, Jitotol, Rincón Chamula, San Cristóbal de la Casas, entre otros municipio en pocas cantidades.

Vestimenta tradicional.

Los hombres usan pantalón corto, y camisa de tela tejida que les llega a las rodillas, faja roja de algodón, huaraches de cuero y sombrero de palo que generalmente decoran con listones de colores. Y las Mujeres, usan huipiles cortos que casi siempre usan como blusas que están metidos casi siempre alrededor de la falda, falda larga color azul o roja que llega hasta la cintura y un chal o rebozos para cargar a sus hijos.

¹ Fray Adán Salgado Luna OFM. Pertenezco a la Orden de Frailes Menores de la Provincia Franciscana San Felipe de Jesús del Sureste de México. Me encuentro cursando el primer semestre de Teología en la Universidad Intercontinental. En lo relacionado a la formación de la Orden, me encuentro en la Etapa Diferenciada, es decir en ese momento de decidir y pensar en lo que más adelante se quiere vivir como profeso de votos perpetuos. Mi formación franciscana la realicé en diferentes lugares, la mayoría en el estado de Chiapas, Guadalajara y Ciudad de México.

La Pax temporal en Rincón Chamula

Dentro de la zona de Chiapas podemos encontrar distintas etnias con procedencia mayense, sin embargo quisiera hablar del pueblo Tzotzil, en específico de la zona de Rincón Chamula. En esta zona se encuentra seis distintas comunidades; Rincón San Pedro o conocido comúnmente como Rincón centro, Rincón San Miguel, Rincón San Juan, Rincón San Felipe, Rincón San José y Rincón Tejería. Aunque son parte de la misma etnia y territorio municipal, sus diferencias son notorias tanto en su forma de gobierno y de su expresión religiosa.

Cabe mencionar que nuestra estancia en dicha territorio fue para la comunidad un periodo de paz, ya que la presencia de los frailes franciscanos significa un momento de dicha y calma para estas comunidades que se encuentran divididas. Las causas de la división son tres, he mencionado anteriormente dos, el estilo de gobierno y la expresión religiosa, sin embargo el narcotráfico ha causado que las comunidades se dividan aún más, teniendo en cada uno de los rincones un pequeño cartel que lucha por el dominio territorial.

La estancia de los frailes franciscanos se negocia con anticipación, dándonos libre tránsito entre las comunidades y respetando el habito telar de aquel santo, que sin ser patrón principal de algunas de estas comunidades, se encuentra muy arraizado en su cultura, este es San Francisco de Asís. Me acuerdo que cuando llegamos a dicha comunidad, se pudo observar desde la segunda planta del convento franciscano la reunión de negociación o alto al

fuego. Los principales cabecillas de aquellos carteles nos daban la bienvenida a su territorio, dando el consentimiento con ese cese a las hostilidades.

Sin embargo no todo trascurrió en calma, ya que a como pasaban los días las balaceras y los muertos eran cosa de a diario, sin embargo como fieles cristianos los cuerpos eran arrojados a la puerta del convento para que nosotros los frailes podamos darle cristiana sepultura.

El toque de queda empieza a las 6 de la tarde, los negocios y las familias se encierran en sus hogares para estar protegidos y poder así evitarse problemas o algún que otro percance por causa de las constantes balaceras. Recuerdo aun aquella noche en donde acompañado con otro hermano franciscano, salíamos a conseguir un poco de pan, fuimos alcanzados por una lluvia de balas, sin embargo al percatarse los chamulas que en el asfalto estaban arrojados dos frailes pararon el fuego y esperaron que nosotros pudiéramos entrar a nuestro convento y poder así continuar con su intercambio de balas.

Ser cristiano en Rincón Chamula.

En la cuestión de lo religioso, los chamulas son muy creyentes, el toque de queda se suspende cuando las campanas de la Iglesia anuncian, pasada las 7 de la noche, la adoración nocturna y los fieles se congregan para adorar a Jesús hecho Eucaristía.

Dentro de la jerarquía de lo religioso no solo están los frailes y sacerdotes sino que existen dos bandos más, los Catequistas (que en vez de ser aquellas personas que enseñan la doctrina, son una especie de jueces y magistrados en favor de la mejora social y de las buenas costumbres) y los tradicionalistas (que son la parte contraria a dichos catequista y prefieren someter al pueblo a sus ritos y rechazan contundentemente lo moderno) y por último, pero no menos importante, los frailes, que somos considerados los custodios de los templos de San Pedro, San Miguel, San Felipe, San Juan y San Bernardo Abad. Templos que entorno a ellos se han levantado las distintas comunidades de Rincón Chamula.

De lo santo a lo profano con los chamulas

La fiesta de San Pedro, es el acto religioso aún más grande que supera la misma Semana Santa, en donde la alegría y la paz se pueden respirar, todos los Rincones se apoyan económicamente para realizar dicha festividad religiosa. Se realiza una previa preparación unos días antes. Se presenta al pueblo la vestimenta que usara el santo en su fiesta, se abren los cofres del tesoro de san Pedrito (como cariñosamente le dicen) para poder pulir esos centenarios y onzas que se han ido acumulando por años.

Los pequeños carteles de drogas realizan un pacto, como la que realizan cuando llegan los frailes, de cese al fuego en el novenario y en la fiesta grande. Los catequistas y los tradicionalistas se estrechan

las manos y se comparte por momento el templo(unos por las mañanas y otros por las tardes, pero nunca juntos por los diferentes roces que se han producido a través de los años).

Se realiza el aseo profundo del Templo, se adornan las monumentales cruces verdes que se encuentran por las calles del pueblo con coloridas flores. Se tapizan con hojas de ciprés las calles en donde pasara el santo Patrono y los trajes típicos son sacados del armario para ser lucidos esos días.

Si es posible, se le invita al Señor Obispo a participar en los eventos religiosos y a los frailes se les pide que bendigan todas las casas posibles, ya que la fecha está a punto de llegar y a San Pedro no se le puede recibir en una casa sucia y sin bendecir.

La pastoral en Rincón Chamula.

Las costumbres del municipio han sido desde hace muchos años su estilo de vida, es por eso que los usos y costumbres en Rincón Chamula son la principal forma de gobierno tanto en lo civil como en lo religioso.

La Iglesia ha ido culturizándose a través de los años, por ello la diócesis como la provincia franciscana de San Felipe de Jesús han hecho de esa zona un lugar de inserción y misión. La arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez encabezado por el Señor obispo don Fabio han desarrollado un plan de pastoral indígena, en donde a sus ministros y

predicadores se les ha inculcado el respeto a esos pueblo y el aprendizaje de su lenguaje.

La Provincia Franciscana de San Felipe de Jesús del sureste, ha realizado diversos planes de pastoral indígena y planes provinciales en donde los pueblos originarios de Chiapas como la tzotzil salgan beneficiados. Dentro de la *Ratio Formationis* de la Provincia se ha optado que las casas formativas se encuentren en la zona de Chiapas. El objetivo de la ubicación de las casas es para que los candidatos a la vida franciscana conozcan la realidad de las comunidades, aprendan su lengua y obtén por vivir y respetar a nuestra gente más necesitada y rica en costumbres.

Aparte de las principales etapas formativas como el postulante y noviciado, se incluyen otras dos etapas más. La Formación Común que inicia al concluir el noviciado, tiene como objetivo conocer la vida franciscana, documentos de la orden y de la Iglesia y sobre todo aprender sobre las costumbres de los pueblos indígenas de la zona en donde está ubicada la provincia, esta etapa consta de 2 años. Le sigue un año al cual se le ha denominado Año de Práctica, donde los hermanos son instalados en la comunidad de Rincón Chamula, donde aprenden a trabajar manualmente como lo hacen las comunidades en diversos oficios. La Lengua tzotzil se empieza a ser usada para una mejor comunicación con las personas y se empieza a poner en práctica la esencia francisca.

Dentro de los Estatutos Particulares de la provincia se ha tomado como principal objetivo el bienestar de los pueblos Mayas, Tzotziles y Zoques. Se ha ido trabajando en la zona con humanidad, respeto, tolerancia y en fraternidad. Se han desarrollado acuerdos con los pueblos para mantener la paz en los momentos de conflictos y se han hechos mesas de diálogo para escuchar las necesidades de los pueblos y poder realizar de acuerdo a esos puntos un plan provincial cada tres años.

Los Franciscanos en conjunto con la diócesis de Tuxtla Gutiérrez siguen trabajando para el bien de la zona tzotzil, transmitiendo en el mensaje evangélico tanto en lo práctico como en lo teórico.

LA VIRGEN DE OCOTLÁN TLAXCALA

ÁNGEL DÍAZ ROSAS¹

*La virgen le dijo que le daría
un agua milagrosa que sanaría
a los enfermos que la
bebieran y la peste desapareció
(Padilla, 2007)*

Tlaxcala es una palabra que viene del náhuatl “Tlaxcallan” y se entiende como *pan de maíz* o *lugar de tortilla*. Es un lugar donde enlaza tradición, cultura, naturaleza, artesanía, gastronomía. (Tlaxcala, 2014).



El estado de Tlaxcala se encuentra en la región centro de la República Mexicana, a solo 120 km al oriente de la CDMX.

Tlaxcala es la cuna del mestizaje, y esto se puede constatar por toda la infraestructura que hay entre sus más antiguos municipios que datan de la época colonial, como es el caso del centro histórico que se encuentra en la capital del año de 1525.

¹ Originario de San Andrés Ahuashuatepec, Tlax. Estudiante de teología en la Universidad Intercontinental. Religioso escolapio, Correo; angeldirosch@gmail.com.

Entre otras estructuras de la misma época se encuentra el santuario de la virgen de Ocotlán, que fue fundado en el año de 1541 y la formación de un pozo de agua que todavía existe, dentro de él se encuentra agua considerada por muchos como milagrosa. (Tlaxcala, 2014)

La virgen de Ocotlán

Apenas habían pasado 10 años de la aparición de la virgen de Guadalupe a Juan Diego, que era de origen mexicana, la virgen se vuelve a parecer a otro indígena con el nombre de Juan Diego Bernardino, quien vivía en la región de Tlaxcala, de un pueblo que se llama Santa Isabel Xiloxochitla, y vecino de los altos de San Miguel, lugar donde estaban los franciscanos. Este indígena, a diferencia del anterior, era herbolario y sabía un poco de hidroterapia, así que en apoyo a sus familiares, todas las noches salía a visitarles y llevarles remedios para sus enfermedades.



Cuando Juan Diego cruzaba el pequeño bosque de camino a casa el día 27 de octubre de 1541, encontró a una bella mujer que estaba vestida con un “huipil y titixtle”.

La virgen le pregunto; ¿dónde vas? Y él le respondió; llevo agua del rio Zahuapan para los enfermos de viruela (epidemia que azotaba el lugar). La virgen le dijo que le daría un agua milagrosa que sanaría a los enfermos que la bebieran y la peste desaparecería.



La Zoapiltzin, (significa señora o mujer en náhuatl) le pidió que buscara entre los ocotes una pequeña barranca allí brotaría agua en un manantial, y con esa agua se curarían de las enfermedades. Después le pidió que fuera con los franciscanos, ellos deberían buscar una imagen suya, al interior de un ocote, cuando la encontraran deberían de llevarla a la iglesia de san Lorenzo, que se encontraba en la cumbre de esa misma colina.

Los frailes no creían lo que Juan Diego les dijo, pero al ver que el agua que llevaba él curaba a los enfermos, salieron de noche a

buscar la imagen y encontraron gran árbol que irradiaba una luz por dentro, parecía que este árbol se quemaba, por dentro estaba la imagen de la Zoapiltzin y estaba intacta. Ese mismo día recibió el nombre de la Virgen de Ocotlán, en recuerdo al ocote que no se consumía. (Ortigas, 2018).

Relación con la aparición de la Virgen de Guadalupe

Es interesante descubrir que la aparición de la virgen de Ocotlán, tiene relación con la aparición de la Virgen de Guadalupe, y esto se debe a que dichas apariciones fueron en lugares donde los indígenas creían se encontraban las deidades que se encontraban en los cerros. Ambas se mezclaron con las creencias apostólicas romanas tradicionales con algunos elementos de las tradiciones indígenas. (Padilla B. B., 2007).



En ambos casos, la historia narra, que fueron descubiertas por indígenas con el nombre de Juan Diego. En ambos casos, tenían familiares que se encontraban bajo una enfermedad terminal. De igual manera, es la virgen quien se acerca a ellos cuando caminaban por un cerro. Por último, a ambos se les envía ir con los religiosos

franciscanos que habitaban la zona centro del país, para que ellos construyeran y siguieran evangelizando.

Una hipótesis que nace a orígenes de esto dice que, la aparición de la Virgen de Ocotlán se da a raíz de la aparición de la Virgen de Guadalupe, con la intención de crear una identidad étnico- comunitaria en un espacio antes ocupado por indígenas mexicas.(Padilla B. B., 2007).

Este símbolo ha sido interpretado también como la unión de un dos símbolos, uno indígena y otro católico y que da como resultado la imposición que somete a los indígenas a un personaje sobrenatural, que les protege mediante sus dones milagrosos, dando pruebas irrefutables de los vínculos entre el hombre y Dios. (Padilla B. B., 2007).



Un punto importante es que, existe un villancico creado en honor a Guadalupe en 1690, y en el se compara el Tepeyac, (también se podría comparar con el cerro donde se encontró la virgen de Ocotlán) con el monte Horeb. Lugar donde Moisés vio a Dios en una llama de fuego proveniente de una zarza. el creador fue Santoyo García y dice así:

Vengan a ver una zarza
Que arde, que brilla, que no se consume,
Y toda de lores y rayos corona
¡los llanos, montes, los valles, las cumbres!
Allí el Horeb mexicano
De resplandores difunde
Sin consumirse una zarza,
Aunque hay llama que la inculque.
(Kaplan, 1993).

En esta comparación que se hace, se puede ver el parecido que también la virgen de Ocotlán tiene con el villancico. Ella se apareció en un monte, a diferencia de la zarza, ella estaba en un pino (ocote en náhuatl) que ardía y tampoco se consumía.

Se encuentra que en ambos casos, los que dan razón de las apariciones como testimonio histórico, además que es se da dentro de la fe de pueblos y que en la actualidad tienen un lugar muy importante dentro de la religiosidad popular mexicana, que como se ha mencionado antes, es una fusión de Mesoamérica y España. (Padilla B. B., 2007).

Características de la imagen, Virgen de Ocotlán

Mujer de test clara, cabeza delicada con un rizo caído por la espalda envuelta por un fulgor dorado. Tallada en madera policromada y estofada. Investigadores aseguran que es de madera de ocote hecha en una pieza. Las manos están colocadas en el pecho, de forma orante. Tiene una altura



aproximada de; 148cm, y se piensa que era la altura que comúnmente las mujeres tenían. (Kaplan, 1993)

Esbozo general del templo



Hay tres retablos de gran tamaño en su interior, el principal, enmarcada con un nicho de plata, se encuentra la virgen y según la tradición, es la original que dio origen a este santuario.

Los tres retablos principales, adornados con muchos santos de diferentes tamaños, y está cubierto con oro. La intención es que cuando se ilumina, se asemeja al ocote en llamas. El excelente retablo, cubre los muros

en su totalidad. Se compone de dos cuerpos, un remate y una pequeña bóveda que lo corona.(Tlaxcala, 2014)

En el coro se encuentra un enorme y antiguo órgano tubular del siglo XIX se dice que en México; es uno de los que se conserva en buenas condiciones, y entre otras cosas, participa anualmente del festival de órganos.

El camerín de la Virgen, se encuentra en la parte posterior del retablo, es obra del indígena tlaxcalteca Francisco Miguel Tlayoltehuanitzin, que hizo un excelente trabajo al unir el barroco tlaxcalteca con el español. Esta obra se estima tardo 25 años en ser construida. (Tlaxcala, 2014)



Virgen de Ocotlán, patrona del seminario de Tlaxcala

Desde el principio de su fundación, el seminario de Tlaxcala adquiere el nombre de "Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Ocotlán Tlaxcala" adquiriendo pertenencia a la Virgen de Ocotlán. La Virgen de



Ocotlán que se apareció dentro de un ocote ardiente, sería la patrona del seminario y el escudo tendría como centro ese momento de aparición, sería protectora, pero también modelo. Así todo el que tenga la oportunidad de estar en el seminario adquiere la responsabilidad de ser luz, de arder e iluminar sus ambientes. (Índice Media, 2018).

Fiesta de la virgen de Ocotlán

Con ayuda de algunos datos históricos, en el año de 1755, la Virgen María de Ocotlán, es coronada como la patrona de la ciudad y de



toda la provincia de Tlaxcala.

Esto es evidente y muy bien expresado por los pobladores del estado de Tlaxcala, quienes son fieles devotos de la virgen de Ocotlán. Para ellos, significa mucho que la virgen baje cada año de su santuario a recorrer todo el centro de la ciudad de Tlaxcala.



Cada tercer lunes del mes de mayo, la virgen se da la tarea de partir del santuario, para bajar a visitar el mercado Emilio Sánchez piedras, la iglesia de san José antes

catedral, el hospital general de Tlaxcala, la central camionera, el ex convento franciscano, a las hermanas agustinas de claustro. Entre otros lugares que visita.

Para esto, la gente adorna cada lugar por donde la virgen ha de pasar, en algunos casos ponen cosas muy simples, pero en otros ponen enormes tapetes, decorando el suelo por el que ha de pasar la virgen.



También algo que es muy tradicional, es el escuadrón que acompaña a la virgen y son quienes se encargan de transportarla, no todos los pobladores la pueden cargar, solo aquellos que están

inscritos a la guardia de la virgen. Pero también dentro de ese recorrido, se encuentra que sus seminaristas, le cargan para transportarla, y es que para los seminaristas, la virgen de Ocotlán, es un signo sumamente importante, es la madre que les inspira a compartir su fe, y también quien les enseña a experimentar el amor y la misericordia de Dios.

Bibliografía

- IndiceMedia. (2018). *Asume Ranulfo Rojas, titularidad del Seminario de la "Y" griega*. Tlaxcala: IMMX diario.
- Kaplan, M. E. (1993). *Ocotlán y la Estetica del Barroco*. Tulane: Tulane University.
- Ortigas, J. G. (2018). *Devocionario Católico*. Obtenido de Devocionario Católico: https://www.devocionario.com/maria/guadalupe_3.html
- Padilla, B. B. (2007). Iconografia Mexicana VII. En B. B. Padilla, *Iconografia Mexicana VII* (pág. 197). México D. F.: Hehco en México.
- Padilla, B. B. (2007). Iconografia Mexicana VII Atributos de las deidades femeninas. En B. B. Padilla, *Iconografia Mexicana VII Atributos de las deidades femeninas* (pág. 205). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tlaxcala, S. (2014). Tlaxcala. En S. Tlaxcala, *Tlaxcala* (pág. 16). Tlaxcala: Sector Tlaxcala.

RELIGIONES ANDINAS

CÍCLOS MÍTICOS Y RITUALES ANTIGUOS Y CONTEMPORÁNEOS

AURELIO SALAZAR RUVALCABA¹

Símbolos reformados, reelaborados y transformados por las prácticas católicas, así como la Religiosidad Popular en el Perú y la Ciudad del Cusco

La ciudad del Cusco está ubicada en el valle del Rio HUATANAY, en la sierra sur del Perú. Su nombre en QECHUA Qusco, significa ombligo o en forma figurada centro o punto de reunión.

Así se menciona que, los andinos continúan un discurso de carácter popular que se asienta básicamente en la distribución de las edades del mundo de acuerdo a las tres Personas de la Trinidad cristiana.

Por lo que corresponde a la concepción temporal, el tiempo lo estructuran en una división quinquupartita, se creía se vivía el quinto mundo. Cada mundo duraba mil años. El instante o pasaje entre dos mundos se llamaba PACHACUTI.

¹ Estudiante de la Universidad Intercontinental (UIC), agradezco que a través de este curso mi conocimiento sobre la antropología cultural y fenomenología de la religión, ampliaron mi perspectiva cristiana de fe. así como ayudaron a valorar más a la persona en su dignidad y sus creencias. La Religiosidad Popular me pareció importante porque es un medio para llegar a una fe más madura. Correo de contacto: aureliosalazar660@gmail.com

Entonces, dentro de los ciclos míticos de los dioses existía la jerarquía. Había un SER SUPREMO, CREADOR, HACEDOR. Así, con el dios creador se compartían las concepciones católicas y españolas de la noción cristiana de crear producto de una visión del mundo monoteísta.

Así pues, los discursos míticos andinos recuentan los hechos, a su manera, de ellos se desprenden los diferentes ciclos andinos prehispánicos, coloniales y contemporáneos relativos a los dioses, héroes, fundadores, jefes de guerra, a los orígenes de los incas y de los GOLLAS, así como del hombre andino en general.

Se mencionan los siguientes ciclos míticos: VIRACOGCHA Y DE LOS AYAR, TUNUPA O TONOPA, ILLA-LIBIAC, PARIACACA-CUNIRAYA-TUTAYQUIRI-HUALLALLO, CARHUINCHO PACHACAMAC, INKARRI Y PISHTACO O NAQAQ.

VIRACOGCHA: Dios único, dios creador, dios hacedor, dios único y verdadero, ser supremo. Esta concepción también es cristiana. De igual manera se le presenta como un apóstol.

LOS AYAR: Eran cuatro hermanos con parejas que recorren un espacio geográfico. Expresan una organización social, insinúan formas de alianza y fundan la civilización incaica.

TUNUPA O TONOPA: Evoca un gran número de montañas sagradas de la región del lago Titicaca. Era un héroe que actúa en los andes meridionales y sus rutas son sureñas. En la iconografía cristiana se

presenta como un apóstol de Cristo. Recientemente se presenta como un dios o héroe AYMARA, relacionado con los fenómenos meteorológicos y los volcanes.

ILLA-LIBIAC: Dios que engloba al rayo, al relámpago, al trueno y al resplandor. Todas estas entidades se reconocen como hermanos. Su hijo es UCHU-LIBIAC que quiere decir centella. Eran y son protectores de los pastores y cazadores. Se les ofrecían sacrificios de niños y de llamas seguidas de bailes y masticación de coca. Los elementos rayo, trueno y relámpago sirvieron a los evangelizadores para explicar el misterio de la Trinidad católica. Los indígenas los integraron al apóstol Santiago. Las fiestas principales de estos héroes tenían lugar a partir de *Corpus Christi* porque coincidía con las cosechas y la abundancia de los alimentos recolectados. A partir del s XVII será celebrado todo el mes de julio como la fiesta del ganado o de Santiago.

PARIACACA Y CAMAC: **CACA Y CAMAC**, son conceptos que se refieren a la fuerza vital invisible que anima el universo sagrado de los héroes y de los antepasados. Esta fuerza la transmiten a los hombres y a las cosas animadas. Quien podía aumentar su CAMAC se convertía en poderoso y capaz de animar y dar vida a otros. Esto le correspondía a los especialistas como curanderos, chamanes, adivinos, brujos y hechiceros.

PACHACAMAC: Divinidad venerada del panteón autóctono costeño, que encuentra refugio en el actual Señor de los Milagros. El Cristo más popular del catolicismo peruano. En cuyo honor se celebra

durante tres días del mes de octubre. La procesión más grande del mundo católico de los andes. En ese centro religioso se veneraba al dios de la profundidades y abismo de la tierra. Los indígenas lo consultaban por los movimientos telúricos- en el periodo de la colonia ese culto se transfiere al Señor de los Milagros o Señor de PACHACAMILLA, asociado también a los maremotos, temblores, terremotos. Actualmente en el CUSCO, la fiesta del Señor de los temblores refleja casi los mismos atributos y funciones del PACHACAMAC y del Señor de los Milagros de Lima.

INKARRI: Con el entusiasmo de encontrar en el Perú un movimiento mesiánico, o respuestas de carácter socio-político en el mundo campesino se cruzan y se encuentran varias ideas de base en los trabajos y en las publicaciones <<la existencia de un Cristo o mesías andino>> con referencia a un <<héroe andino>>, <<la divinidad andina contemporánea>>, <<la figura de un principio unitario que debe restaurar el orden destruido por la conquista>>. Por eso, hay un mito del retorno de INKARRI (héroe): ofrece la promesa de que el antiguo orden será restablecido, porque se espera que el mundo pueda dar otra vuelta que de nuevo tenga un PACHACUTI, que permita regresar al tiempo inca que significa principio de orden.

Algunos de los gestos de INKARRI, se confunden en la tradición andina contemporánea con algunos de los atributos de Cristo de la catequesis católica implementada en los andes. Un trabajo realizado en el sur del CUSCO, sobre la peregrinación al santuario del señor de

QOYLLOR RITI aproxima al Cristo crucificado con INKARRI, por dos razones, ambos son identificados con la justicia social y con el color blanco de la nieve que es eterno. INKARRI, es un héroe muy conocido en el sur del Perú.

PISHTACO O NAQAQ: Dios al que se le ofrece la grasa como ofrenda.

Otros ciclos míticos: Los héroes son los cerros, las montañas, los ríos, los lagos, las lagunas, y otros espacios andinos conocidos como espacios de APUS Y WAWIS. Espacios de vientos, nubes, lluvias, granizos, arcoíris. Todos ellos pueden tomar también formas humanas y de animales.

LAS MUJERES EN LOS CICLOS MÍTICOS

Se les relaciona con la agricultura y la fauna por ejemplo:

LA PACHAMAMA: Madre tierra, hermana y a veces mujer de PACHACAMAC.

LA MAMACOCHA: El mar

LA MAMAAXCU: la papa

LA MAMACOCA: La coca

LA MAMA RAIGUANA: Origen de las plantas cultivables de la sierra y de la costa anunciadora de guerras.

LA MAMA SARA: Conquistadora de tierras fértiles, cultiva el primer maíz, era caníbal, hechicera. Anima el CAMAC de las mujeres.

URPAYHUACHOC: Madre de los peces y de las aves marinas. Se representa en forma de paloma.

LA MAMAQUILLA: La luna y mujer del sol. Se decía era más poderosas que el sol porque aparecía de día y de noche y entonces le ofrecían mayores sacrificios de comidas, chicha, animales vivos, aves, niños de cinco años. Su culto estaba relacionado con el periodo de las lluvias y actualmente es transmitido y conservado hasta el día de hoy a través de la virgen de Guadalupe.

También se menciona que, los gestos y actos rituales andinos contemporáneos pasaron por los esquemas litúrgicos católicos. Casi todos están atravesados por la simbología cristiana. Hoy en día, se siguen utilizando las hojas de coca, la grasa de la llama, el sanjo del maíz, la chicha y otros materiales del rito andino popular, pero al lado de estos está la cruz, la devoción de los santos, las oraciones, las plegarias, las palabras, los conjuros. Se respetaba el ritmo anual de la vida agropecuaria en dos grandes periodos: el de abril a agosto seco, de cosecha y buena salud y el de septiembre a marzo lluvioso, de siembra de enfermedad y de muerte.

CAPACUCHA: Nombre del sacrificio de niños realizados dos veces al año.

LAS FIESTAS

Actualmente, las fiestas de las cruces y otras advocaciones se realizan durante la cosecha de la maíz, papa, trigo, cebada. Las fiestas del mes de mayo son llamadas fiestas de <<agradecimiento>>.

Las fiestas de los pastores y los ganaderos se enmarcan en la cosecha. Son fiestas de san Juan, del apóstol Santiago, de la virgen del Carmen en los meses de junio-julio. Ahí se sacrifican animales.

En los tiempos de transición julio-agosto, se hacen trabajos de limpieza, de sacrificios, el agua es muy importante para las siembras y los animales, por lo que el agua se asocia al semen fertilizador de la tierra cuando proviene de las montañas y de los ríos los WAMANIS y los APUS controlan el agua. Se ofrecen regalos como: coca, grasa animal y feto de llama, ropa, flores, vino, aguardiente, chicha, sangre de los animales sacrificados, cenizas, hierbas aromáticas, etc. Un ingrediente fundamental es la concha de mar o MULLO, es decir, se reverencia al mar. Estos rituales están ligados a los ancestros o fiesta de los muertos.

Así vemos que, finalizadas las cosechas se hace el <<pago>> a la tierra, a la PACHAMAMA en el mes de agosto. Se relaciona a la PACHAMAMA con la virgen María a través del carácter maternal y bondadoso de ambas. La fiesta se hace en la virgen de la Asunción, se paga por lo dado en la cosecha. También, se celebra a san Lorenzo, santo Domingo, y a san Jerónimo. La ofrenda es una

CHALLA: coca, bebidas alcohólicas, chicha, cerveza, pisco, ron, vino, etc.

En septiembre, empieza la tercera fase del calendario ritual. Se realiza el ritual de la SITUA. A las siembras con este rito se trata de alejar y de conjurar a las enfermedades, los males, las pestes y los infortunios que aparecían cuando se terminaba el periodo de sequía y empezaban las lluvias. Se realizaban estos ritos purificatorios y de protección en las ciudades y la capital que era el Cusco. Se purifica todo y se ofrecen homenajes a san Miguel, Rafael, la exaltación de la Cruz, mamocha Rosario y a san Francisco.

También, se tiene un culto a los ángeles: Baradiel, príncipe del granizo, Barahiel, del rayo, Calgaliel del sol, Korbiel de las estrellas, Laylahel, de la noche, Matariel, de la lluvia, Ofaniel de la luna, Raamiel del trueno, etc. el ángel caído Lucifer lo identifican con el planeta Venus. Se celebra a las vírgenes de la Merced y del Rosario. Los campesinos hacen rogativas a los ángeles para que los protejan del mal.

Durante la primera estación de lluvias y sembradíos, las divinidades pueden mostrarse muy celosas, irritables e iracundas y esto puede manifestarse a través de alteraciones pluviales, de pestes y enfermedades que de esta manera ponen en peligro el crecimiento de las plantas, el desarrollo y maduración de los frutos y las futuras cosechas. Por tal motivo, en octubre-noviembre entre la siembra de la

papa y el maíz se hacen danzas para unir e integrar a diferentes etnias.

Mención aparte, es el tejido y arte textil andino: así vemos a la indumentaria textil como legado de las divinidades y de los ancestros: la información etnográfica y el análisis de los ciclos míticos nos muestran la concepción del traje, vestido o indumentaria desde la perspectiva indígena.

Ritos, ofrendas, divinidades y animismo: los tejidos tienen un rol muy importante en las prácticas religiosas, y poseen una categoría sacra-andinas de ser entidades animadas. Asimismo, vemos su relación con la agricultura, el crecimiento de las plantas y su función de conectores entre el mundo de los vivos y de los muertos.

ALGUNAS FORMAS DE RELIGIOSIDAD POPULAR

Sarita Colonia

Los estibadores del puerto de Callao el primer grupo social que comenzó a rendirle culto a Sarita. Poco después las prostitutas, los homosexuales y los delincuentes encontraron en Sarita a una santa cercana a ellos y comenzaron a venerarla. Los días 1 de marzo y 20 de diciembre son conmemorados por los creyentes.

El Señor de los milagros o de los temblores

Es una imagen de Cristo pintada en la pared de adobe venerada por los peruanos. Se le conoce como cristo moreno. Se le rinde culto en el mes de octubre.

Santa Rosa de Lima

En el corazón del pueblo peruano representa un símbolo de integración nacional, en ella convergen todas las clases sociales.

El Señor de Muruhuay

Imagen de Cristo crucificado pintado en una roca TORMA en los andes centrales del Perú. Se celebra el tres de mayo. De igual manera la fiesta de la <<cruz de mayo>> es una fiesta de mayor devoción.

Señor de Qoyllorit

En 1780 un niño llamado Manuel se le apareció a Manario Mayta, un niño que pastoreaba en las alturas del nevado Collquepunku.

Fiesta de san Juan

La muestra principal de esta fiesta, es que en estos paseos todos portan y comen el “Jume” que tiene un preparado especial: arroz, huevos, aceitunas, sachá, cilantro y con presas de gallina de chacra, envuelto en hojas de planta conocida como Bijau, que es el que le da un sabor característico. Se celebra el 24 de junio.

Inti (dios sol)

La divinidad por excelencia.

El señor de Yabuca

Es una de las imágenes que más pasión despierta en los fieles.

La fiesta de la virgen de Chapi o de la candelaria

El Señor de Luren

Se celebra el tercer lunes del mes de octubre.

El Corpus Chiristi

Una de la fiestas más fastuosas del Cusco.

La Semana Santa

El textil

SANTOS MÁS CERCANOS AL PUEBLO

*Melchoria Sarabia Tasayco (la melcharita) 1897-1951

*Julia Rosa Moñante Milos (rosita de Pachacutec) 1966-1974, víctima de violación a los ocho años.

*Extraño niño compadrito. En Cusco se venera, aparenta ser el esqueleto de un menor de edad.

* Udilberto Vázquez Bautista, quien fue fusilado en 1970 tras ser acusado de violar a una niña.

* El niño chicho, aplastado en el terremoto de 2007.

*Luisa de la Torre Rojas, la “Beatita” de Humay.

EL DÍA DE MUERTOS: OTRO FRUTO DEL SINCRETISMO CULTURAL Y RELIGIOSO

HORACIO HERNÁNDEZ ARROYO¹

I. Introducción

Si acaso podemos hablar de una cultura mexicana, ésta puede ser entendida únicamente como producto del encuentro entre dos culturas previamente constituidas, con sus rasgos propios (creencias, costumbres, prácticas, etc.), a saber: la indígena y la española. Aun respecto a la primera, no se puede hablar de una cultura indígena única, cual si la variedad de los pueblos que habitaron el territorio que, en el siglo pasado, se le identificó con el nombre de Mesoamérica, pudiera reducirse a un conjunto de características más o menos similares.

Dicho lo anterior, se puede observar, sin embargo, que, más allá de las diferencias entre los pueblos indígenas del periodo que precedió a La Colonia, una de los rasgos que éstos compartieron, en mayor o menor grado, fue el culto a la muerte, en general, y la celebración a los muertos, en particular. Escribe, a este respecto, Patricia González: «Hay evidencia [de] que en el México prehispánico existía tanto el culto a la muerte y sus dioses, seres responsables del

¹ Estudiante de teología de la Universidad Intercontinental. Oriundo de San Pablito, Pahuatlán, Puebla. Religioso de votos temporales de la Congregación de san José. Bachiller en filosofía por el *Instituto Filosófico-Teológico San Pietro* (Viterbo, IT). Campo de trabajo: educación formal entre niños/as y adolescentes. Correo electrónico: amandoveritam9.8@gmail.com

ciclo que perpetuaba la vida, como el culto a los difuntos y antepasados, palpable por las múltiples tumbas, urnas funerarias y restos encontrados en ellas»ⁱ.

Resulta plausible, por tanto, buscar el origen del Día de Muertos –tal como lo conocemos en la actualidad– no únicamente en la imposición del cristianismo como religión civilizada en lo que más tarde se convertiría en territorio mexicano, sino fundamentalmente en la veneración al fenómeno de la muerte en el mundo prehispánico. En efecto, de no haber sido por el respeto que la muerte y todo el misterio que a ésta rodea les merecía a los antiguos, no habría sido posible imponer una creencia totalmente ajena a ellos.

No podemos hablar, entonces, del homenaje que rendimos hoy en día a los difuntos si perdemos de vista que éste hunde sus raíces, no sólo en el mundo prehispánico, sino también en el mundo cristiano. Contrario a lo que algunos que, como la Dra. Elsa Malvido, argumentan, que el Día de Muertos es una herencia del catolicismo medievalⁱⁱ, éste es, como tantos otros elementos que forman parte de la cultura mexicana –principalmente la mestiza, aunque no sólo ella–, fruto del sincretismo entre dos cosmovisiones.

Ateniéndonos a estas precisiones, en el presente artículo, me propongo desarrollar el tema del Día de Muertos especialmente conforme a dos referencias: la creencia en la trascendencia de la vida después de la muerte terrenal y la celebración a los muertos. Para tal

efecto, procederé, en primer lugar, a hacer una breve reseña sobre la comprensión de la muerte en la época que precede a La Colonia; enseguida, abordaré sucintamente la celebración en honor a los muertos en el mundo prehispánico, lo que me permitirá sustentar la tesis de que el Día de Muertos es, efectivamente, fruto de la fusión entre las cosmovisiones indígena y cristiana.

II. La comprensión de la muerte en el mundo prehispánico

En línea con la antropología de los habitantes del México antiguo, antropología que concebía al ser humano como un compuesto de alma y cuerpoⁱⁱⁱ, la creencia común era que la vida no acababa con la muerte del individuo, sino que continuaba en el más allá. Se postulaba, así, la existencia de cuatro destinos, a saber: el *Mictlan* (lugar de los muertos), el *Tlalocan* (lugar del dios Tlaloc), el *Tonatiuh ichan* (la casa del sol) y el *Cinacalco* (la casa del maíz).

El *Mictlan*, reino de Mictlantecuhtli (señor de la muerte) y de su esposa Mictecacihuatl, era el sitio donde iban a parar aquéllos que fallecían de muerte natural o de cualquier enfermedad que carecía de un verdadero significado sagrado; era, por ende, un destino ignominioso. De este sitio, se decía que era «oscuro, frío, maloliente y en permanente descomposición»; sus habitantes se alimentan de abrojos. De acuerdo con las crónicas Primeros Memoriales, se piensa que, «Todo lo que aquí sobre la tierra no es comido, allá se come en el Mictlan. Se padece mucha pobreza allá en el Mictlan»^{iv}. Cabe señalar,

además, que la creencia abarcaba igualmente el viaje del difunto rumbo a su destino, viaje para el cual requería de la compañía de un perro «de pelo bermejo», que tenía como tarea ayudar a su compañero a cruzar «un río del infierno que se nombra *Chiconahuapan*»^v.

El Tlalocan, por otra parte, dominio de Tlaloc (dios de la lluvia), era el lugar al que se dirigían aquéllos que morían a causa de un rayo, o ahogados, «o por alguna otra enfermedad relacionada con el agua»; en este lugar, según se pensaba, reinaba la alegría y el gozo, pues en él abundaban «las mazorcas de maíz, las calabazas, chiles verdes, jitomates, frijoles y flores»^{vi}. Patrick Johansson advierte, a propósito del Tlalocan, que es inadecuada la identificación que se hizo de éste como “paraíso terrenal” por parte de los españoles, pues, explica, «sesga [...] el sentido religioso que entraña su función escatológica»^{vii}.

En cuanto al *Tonatiuh ichan*, éste era, en cambio, el lugar al que estaban destinados los guerreros muertos en combate, los sacrificados en honor al sol y las mujeres que morían dando a luz; «era el destino deseado por todos porque acompañar al sol en su recorrido diario aseguraba la vida en la tierra y se contribuía al equilibrio del universo»^{viii}. Conforme a esta creencia, los guerreros transportaban al sol hasta el cenit, mientras que las mujeres fallecidas durante el parto lo acompañaban en su camino rumbo al ocaso^{ix}.

Respecto al último de los sitios en los que se suponía que iban a parar los que morían, el *Cincalco* o casa del maíz (reino de Huemac), era éste la meta de aquéllos que morían de niños. Los infantes que morían, en cambio, mientras aún se alimentaban de los pechos de sus madres quizás iban a alguna parte dentro del mismo *Cincalco*, «que se llamaba Chichihualcuauhco “el lugar del árbol de los pechos”»^x. Según Johansson, es posible igualmente que se creyera que también los suicidas eran destinados a este lugar.

III. La celebración a los muertos entre los antiguos habitantes de México

La memoria que los antiguos hacían de sus difuntos no podría ser entendida correctamente sin la relación estrecha que ésta tenía con el conjunto de ritos que sucedía al acontecimiento de la muerte de los individuos. En efecto, como señala Johansson, luego del fallecimiento, «se inicia un ritual complejo que tiene como fin separar definitivamente al difunto de la comunidad de los vivos, encaminarlo hacia el lugar del inframundo que le corresponde, y realizar la imprescindible catarsis que debe de sanar el cuerpo individual o colectivo de los dolientes de los estragos de la muerte»^{xi}.

Las exequias se componían, entonces, de un número significativo de elementos que tenía como fin último acompañar al difunto. Entre estos elementos, encontramos: la divulgación del deceso, el *piochtli*, los presentes que se ofrendaban al muerto, el

lavado del cuerpo, la mortaja, la figura mortuoria, el discurso de la muerte, los cantos de lamentación y danzas, las ofrendas de comidas y libaciones, la salida de la casa hacia la pira funeraria, la cremación del cuerpo, el sacrificio de servidores y esclavos, el sacrificio de un perro que hacía las veces de acompañante y ayudante del difunto, el enterramiento y, por último, el duelo de los familiares y conocidos.

Como se ha señalado, el primer momento de lo que Johansson llama la primera fiesta en honor del muerto (i.e., las exequias), consiste en la divulgación de la noticia, tarea encomendada a mujeres ancianas, las cuales hacían las veces de “lloraderas”. Por otra parte, en relación con el muerto como tal, a éste se le cortaba un mechón de cabello que, junto con aquel otro que se le había cortado al nacer, era depositado en la urna con las cenizas^{xii}. A decir de Johansson, este mechón de cabello que, en la lengua náhuatl era llamado *pochtli*, «contiene el principio vital del ser, su *tonal*»^{xiii}.

Otro elemento significativo del ritual de las exequias es el de los presentes. «Desde los presentes más sencillos de los macehuales hasta los ricos obsequios de los gobernantes, todo lo que se *da* tiende a reforzar la colectividad alcanzada por la muerte y más específicamente el *tonal* del difunto quien necesita más que nunca esta energía ofertoria». Así, la importancia de cuanto se obsequia al difunto es tal debido a que tiene como objetivo primordial ayudar al susodicho a llegar a su destino último.

A continuación, al lavado del cuerpo y la mortaja, le sucedía, en algunos casos, la fabricación de una figura mortuoria. No obstante, otro elemento de mayor relevancia es el discurso de la muerte, el cual se dirigía, o bien al difunto, o bien a los asistentes. Por otro lado, vale la pena mencionar que, aparte del discurso, tenía lugar igualmente un acto en el que intervenían los cantores, los cuales, como su nombre lo indica, se encargaban de entonar cantos de lamentación^{xiv}.

Ahora bien, parece que el conjunto de ofrendas y libaciones que se le presentaba al muerto nos da indicios del origen prehispánico de los alimentos que ofrecemos a nuestros muertos en su fiesta el último día de octubre y los dos primeros días de noviembre. Escribe, a este respecto, Johansson: «Una vez amortajado el cuerpo y hecha la estatua de “astillas de tea” que lo representaba, se cantaban cantos funerales *miccacuicatl*, y le daban de comer al difunto: durante un convite ritual llamado *quixococualia* literalmente “le dan de comer el fruto”»^{xv}.

Para completar el ritual de las exequias, se llevaba a cabo con toda solemnidad la salida del difunto con dirección a la pira funeraria, para ser luego cremado. Cabe señalar que, cuando quien fallecía era algún personaje de un rango superior al resto de la comunidad, con él o ella morían igualmente servidores y esclavos, sacrificándole además un perro, que, como se ha observado previamente, hacía las veces de acompañante y ayudante del difunto. En cuanto a los servidores y esclavos que acompañaban al señor o señora en cuestión, éstos eran

domésticos, es decir, parte del personal de la casa, diferentes, por tanto, de aquellos esclavos capturados en la guerra cuyos cuerpos eran obsequio para los dioses.

Después del enterramiento, lo que seguía era el periodo de duelo. «En el mundo indígena, el duelo [...] constituye una verdadera ayuda ritual que los parientes del difunto proveen para que su alma pueda llegar a su nuevo estado ontológico». Por otra parte, para los familiares y conocidos, el duelo sirve como una «verdadera catarsis», además de que puede anticipar y/o exorcizar la muerte^{xvi}.

Queda por ver, ahora, si más allá de esta fastuosa celebración en honor al miembro del grupo recién fallecido tenía lugar alguna otra celebración. Es Johansson quien, de nueva cuenta, resuelve nuestra duda diciendo que los difuntos «eran [de hecho] objetos de ritos conmemorativos que concernían su individualidad propia»^{xvii}. En efecto, de aquéllos que iban al *Mictlan*, a los que morían de vejez, se les festejaba el mes *Tilitl*, mientras que a los que tenían como destino el reino del dios Tlaloc eran recordados en la fiesta de los montes *Tepeilhuitl*. Por otro lado, a los que iban al lugar del sol, se les festejaba a diario; no así a los que iban al *Cincalco*, quienes tenían asignada una fecha especial para ser recordados, a saber: la fiesta *Miccailhuitontli*.

IV. Conclusión

Aunque, como hemos visto, culturas como la mexicana rendían culto a la memoria de sus muertos, no es sino con el proceso de colonialización que se configura la celebración del Día de Muertos. Sirva, a este respecto, la observación siguiente que corresponde a Johansson: «Desde los primeros momentos, el culto indígena a los muertos, ya prohibido por los frailes en su versión pagana, y las fiestas cristianas de difuntos, van a fundirse sincréticamente, generando poco a poco la típica fiesta mexicana de *Muertos*».

Mas no quisiera concluir este tema sin antes retomar una vez más el punto de vista de la doctora Elsa Malvido, tan necesario como obligatorio, dada la pertinencia de sus observaciones. Según sostiene la doctora Malvido, las fiestas de Todos los Santos y de Fieles difuntos, del 1 y 2 de noviembre respectivamente, se remontan hasta el siglo X, periodo en el que el Abad de Cluny (Francia) instituyó la fiesta en honor a los macabeos para el dos de noviembre, dejando estipulado, asimismo, que el día previo sería «para celebrar a los santos y mártires anónimos»^{xviii}.

De este modo, para el día de Todos los Santos, se ponían a la vista del público las reliquias de los santos de las que cada templo disponía. La creencia era que, como intercesores ante Dios, las reliquias podían conseguir el perdón divino para aquéllos que lo solicitaban. Esto propició la práctica de recorrer altares a fin de ganar

indulgencias; aquéllos que lo hacían tomaban nota del número de reliquias visitadas para calcular luego la cantidad de años de perdón conseguida. Pero antes de entrar a la meta, o sea, a la Catedral Metropolitana, «los feligreses compraban un pan o un dulce de azúcar con forma de reliquia, mismos que el cura bendecía y que finalmente colocaban en casa en una mesa junto con el santo familiar y frutas variadas»^{xix}. Esto nos remite, sin duda, al altar de muertos que conocemos.

No obstante lo significativas que resultan estas observaciones de la Dra. Malvido, parece que, reducir, sin más, la celebración del Día de Muertos a una mera herencia del cristianismo católico medieval es ignorar las raíces profundas del culto a los difuntos en el mundo prehispánico, pues de él deriva, sin duda, la memoria que hacemos aún hoy en día de nuestros seres queridos.

Para justificar la afirmación de que el Día de Muertos es, de hecho, resultado del fenómeno del sincretismo que, en el encuentro entre lo indígena y lo español, se dio en todas las áreas en que se desenvolvían los habitantes del México colonial, recurrimos nuevamente a Johansson, que escribe atinadamente:

La articulación binaria del festejo cristiano en fiesta de *Todos los santos* y día de *Fieles difuntos* coincidía curiosamente, aunque en fechas distintas, con dos fiestas indígenas de muertos: *Miccailhuitontli* “Fiesta de los muertos pequeños” y *Huey Miccailhuatl* “Fiesta de los muertos grandes”. Este hecho propició sin duda una asimilación relativamente fácil de la ceremonia por los grupos indígenas que tenían así la posibilidad de recordar a sus difuntos sin ocultarse.^{xx}

NOTAS

ⁱ GONZÁLEZ, Patricia, «Cavilaciones sobre la muerte en México: Época prehispánica, El Día de Muertos y La Santa Muerte», p. 1, en Cuba Arqueológica: http://www.cubaarqueologica.org/document/ant06_gonzalez.pdf. Consultado el 30/10/2018.

ⁱⁱ Entre los múltiples rasgos que distingue al culto actual a los muertos en México, y que utiliza como ejemplo la Dra. Malvido para poner en evidencia el hecho de que dicha práctica es, más bien, una reminiscencia del catolicismo medieval, está: la práctica de poner un altar, adornándolo con flores de cempasúchil, papel picado, entre otros objetos, además de la comida y la bebida que se colocan sobre él como ofrenda a los muertos. Remata, así, su observación: «Seguir pensando que es una tradición de origen prehispánico significa que no entendimos nada, puesto que es profundamente romano». En Instituto Nacional de Antropología e Historia, «*Orígenes profundamente católicos y no prehispánicos, la fiesta de día de muertos*»: <http://www.inah.gob.mx/boletines/1485-origenes-profundamente-catolicos-y-no-prehispanicos-la-fieta-de-dia-de-muertos-2>. Consultado el 30/10/2018.

ⁱⁱⁱ Señala la Dra. González, que, de acuerdo con esta antropología, el cuerpo «era una envoltura que se perdía al morir», mientras que la segunda era reconocida como la «esencia o espíritu que poseía la posibilidad de trascender». *Op. cit.*, p. 1. Consultado el 30/10/2018.

^{iv} *Ibidem*, 2.

^v SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, edición de Josefina Garda Quintana y Alfredo López Austin, México, Conaculta/Alianza Editorial Mexicana, 1989, p. 221., cit. en JOHANSSON, Patrick, «Día de Muertos en el mundo náhuatl prehispánico», p. 169.

^{vi} GONZÁLEZ, Patricia, *op. cit.*, p. 1.

^{vii} JOHANSSON, Patrick, «Día de Muertos en el mundo náhuatl prehispánico», p. 172.

^{viii} GONZÁLEZ, Patricia, *op. cit.*, p. 1.

^{ix} Cfr. JOHANSSON, Patrick, «Día de Muertos en el mundo náhuatl prehispánico», p. 173.

^x *Ibidem*, 174.

^{xi} *Ibidem*, 175.

^{xii} Cfr. *Ibidem*, 176.

^{xiii} *Ibidem*, 177.

^{xiv} Cfr. *Ibidem*, 181.

^{xv} *Ibidem*, 182.

^{xvi} *Ibidem*, 191.

^{xvii} *Idem*.

^{xviii} En Instituto Nacional de Antropología e Historia, *op. cit.*

^{xix} *Idem*.

^{xx} *Ibidem*, 201.

MANIFESTACIONES RELIGIOSAS EN GUANAJUATO

JOSÉ EMMANUEL CAMPA GÁNDARA¹

Vale la pena comenzar este escrito partiendo desde la etimología del nombre Guanajuato. Según algunos expertos, el nombre de Guanajuato tiene origen en el Tarasco *QUANAXHUATO*, esta palabra está compuesta de las palabras *QUANAS* cuyo significado es “ranas”, y del *HUUATO* dando a entender algo montuoso, pero esta palabra contiene la partícula *TO*, que significa; lugar donde abunda alguna cosa. Por lo tanto *QUANAXHUATO* significa “lugar montuoso de ranas”. (CONACULTA, S.N)

1. Las cuatro regiones de Guanajuato

El relieve en Guanajuato es muy variado, por esta razón el estado se divide en cuatro regiones: el Bajío, la sierra Central, los altos y la sierra Gorda. A continuación se describirá brevemente cada una:

- a) La parte del *Bajío* guanajuatense lo conforman las llanuras, las cuales se inician angostas en los límites de Querétaro y se van abriendo al noroeste y suroeste logrando así; la forma de un triángulo (de color rosa en el mapa).

¹ José Emmanuel Campa Gándara. Religioso de la Orden de las Escuelas Pías (escolapios). Actualmente estudia Teología en Universidad Intercontinental. También estudia Educación Media Superior con especialidad en Español y Literatura en Universidad Marista. Estudió filosofía en Universidad Intercontinental. Contacto: emma_c.g1995@yahoo.com.mx

b) Las llanuras del Bajío descansan en los pies de la sierra Central,

este se conforma de tres partes: “La occidental, en Comanja; la central, en Guanajuato, y la oriental, en Codornices, las que deberían de estar cubiertas de

bosques, dominando los encinos” (Salceda, 1982). Cabe mencionar que es la región más rica en agricultura.

c) En la parte de los *Altos* el ambiente es más seco y árido; la porción este es semiárida y un poco subhúmeda (esto es punto a favor de su vegetación).

d) La *Sierra Gorda* se ubica al noreste del estado. Contrapuesta en su desarrollo natural a otras regiones, avanza de noroeste a suroeste, entrando por Dolores y saliendo por San Luis Potosí. La población del lugar está mayormente concentrada al pie de la sierra.



2. Fiestas

Cada una de las fiestas en el estado de Guanajuato se acercan o datan desde la época que llegaron los españoles, alguna de ellas es una combinación de culturas prehispánicas con las católicas. Otras de las fiestas ya son meramente católicas pero con ese tinte popular, o simplemente creencias que con el paso del tiempo se han ido perdiendo y queda como costumbre de las mismas personas, pero ya no con la intención con la que se realizó en un inicio. A continuación alguna de las fiestas que se llevan a cabo en algunos puntos del estado.

2.1. Día de la cueva.



En el Cerro de la Bufa se lleva a cabo la fiesta en honor a San Ignacio de Loyola el día 31 de Julio. Se le denomina “Día de la cueva” ya que tres son las cuevas que son la pieza clave de esta fiesta: *La cueva Encantada*; donde se llevaba a

cabo la fiesta. Más adelante, por cuestión de lejanía se cambió de sede a *la cueva de Los Picachos*; la cual también cayó en desuso, pero aún visitada por lo peregrinos. Y *la cueva Nueva*; actualmente en

esta cueva se hace la misa a San Ignacio celebrada al medio día. Dentro de esta cueva hay un altar el cual recibe a mucha gente.

Para poder ascender a la cueva, se tiene que iniciar la procesión con una velada la víspera del 31 de julio, a la media noche, el cerro se puede apreciar iluminado con las velas que llevan los peregrinos, la noche se ilumina con fuegos pirotécnicos de diferentes colores. La gente canta “las mañanitas” ya estando arriba y algunas personas permanecen ahí hasta el día siguiente. Las personas que no pudieron subir desde la noche, lo hacen en la madrugada.

La tradición en sí es; los peregrinos deben detenerse en *La cueva Nueva* donde se oficia la misa, para después, continuar ascendiendo hacia los picachos de “Las Comadres”, y después continuar con la cueva de *Los Picachos*. También se hace con el motivo de pedirles a los dioses o al mismo San Ignacio, lluvia. Por lo cual; a partir de las seis de la tarde, cae una tormenta.

Esta fiesta es una combinación de creencias y tradiciones autóctonas – religiosas que surgieron durante la conquista. Comenzando por el culto a las deidades de la lluvia, propio de los agricultores. También el culto a las cuevas, con los mitos que esta trae.



En el aspecto religioso, la figura de San Ignacio de Loyola, quien en algún tiempo fue patrono legítimo de la ciudad gracias a los mineros. (Adame, 2010).

2.2. Feria del Alfeñique



Llevada a cabo en la ciudad de Celaya, se sitúa la feria del alfeñique gracias a las festividades de los muertos, esta da paso a los artesanos de las diferentes regiones para exponer sus calaveritas de azúcar. Una exhibición totalmente familiar

llena de colores y sabores.

El origen de este dulce es meramente español, ya que antes, la cultura prehispánica fabricaba sus figuras de amaranto u otras pastas para poder ofrendarlas. Durante la conquista, cuando se prohibió el cultivo y uso del amaranto, los pobladores comenzaron a buscar otro material para continuar con sus tradiciones, para ello se usó la caña de azúcar para su fabricación, y así es como surge el dulce de azúcar.

La palabra “alfeñique” proviene del árabe *alfainid*, a su vez se toma del clásico sánscrito “*phanita*” a través del persa. Se trata de un derivado del tratamiento de los jugos de caña de azúcar. (Mena Pérez, 2005).

2.3. Día de las Flores



El día de las flores es una fiesta que su origen es celebrar la Virgen de los Dolores, se festeja comenzando en la noche del 22 de marzo. Parte de la tradición de los altares a la Virgen de los Dolores.

Por ello, los vendedores se instalan en el Jardín de la Unión, ubicado en el centro de la capital.

Dicha tradición consiste en que se debe regalar flores durante el festejo. Esto con motivo de que los hombres le regalaran flores a las mujeres que les llamara la atención y si esta se lo aceptaba, le tenía que dar un beso a cambio, por lo cual, las mujeres siempre caminaban en sentido contrario a los hombres. Poco a poco esta tradición se ha ido perdiendo, pero, los enamorados les obsequian flores a sus novias o a la chica que están pretendiendo.



En la actualidad, en esta fiesta se venden canastas llenas con huevos de pascua o figuras hechas con el mismo cascarn y papeles

de colores, música de banda en el jardín central, negocios que ofrecen a la población agua, nieve o desayunos. (Guanajuato, 2018).

2.4. Iluminaciones y fiesta de la Virgen de Guanajuato



Se le llama “fiestas de las iluminaciones” porque el día que se festejaba se iluminaban los callejones que aún no contaban con alumbrado público. Esta se comienza a desarrollar en el

siglo XVIII. También se hacía con el motivo de recibir la imagen peregrina de Nuestra Señora de Guanajuato.

Las iluminaciones son verbenas populares que han representado a lo largo del tiempo, el esparcimiento espiritual de las familias o barrios de la ciudad. También era un momento familiar para disfrutar los platillos



típicos tales como; enchiladas mineradas, o vasos con frutas.

La festividad culmina en la plaza de la paz, enfrente de la Basílica de Nuestra Señora de Guanajuato. Ella es invocada en las angustias,

aflixiones, aprietos. La ven como antídoto para todos sus males, conducto por donde desagua Dios sus misericordias. (María, 2010).

2.5. La Judea

La celebración de esta fiesta se localiza en Purísima de Bustos (mejor conocida como Purísima del Rincón), en los días de Semana Santa.

Data del año de 1873 cuando un pintor que es originario de esta ciudad, comenzó a implantar la celebración de La Judea, popular por sus coloridas máscaras y trajes que se han usado.

Judas Iscariote es el centro de esta fiesta ya que es el que ayuda a los judíos a aprehender y dar muerte a Jesús. De modo contrario a



semana santa, en La Judea se convierte en personaje principal cuando lo ahorcan en presencia de miles de espectadores.

Las máscaras que ahí de usan son fabricadas por mismos artesanos de la

localidad con madera de árbol de colorín, especie abundante en la región. Las máscaras utilizadas para La Judea tardan alrededor de una semana en ser elaboradas. Los rostros plasmados en esas máscaras son principalmente las de Judas triste, negro, ranchero, risueño, diablo mayor y el diablo menor.

Hay que tener en cuenta que Purísima del Rincón se encuentra a 35 kl al suroeste de León, comunicada con la carretera número 45 que llega de Irapuato y va hacia Aguascalientes y Guadalajara.

2.6. Desfile de locos

Situado en la ciudad de San Miguel de Allende, una de las ciudades preferidas del centro del país por sus tranquilas calles y un colorido folclor, en honor a San Antonio de Padua y San Pascual Bailón, surge el ya muy famoso desfile “de los locos” en el cual participa gente disfrazada de;



luchadores, barbies, súper héroes, duendes, troles, políticos, mascotas, etc. Inicia el recorrido en Ancha de San Antonio y pasan por; Zacateros, canal, Hernández Macías, Insurgentes, Pepe Llanos, Mesones, Núñez, San Francisco, Plaza Principal, Canal. Van por estas calles al son de la tambora y la banda danzando.



Este desfile tiene su origen desde 1800 (tradición de la época virreinal cuando se había trazado la conocida ruta de Plata que atravesaba el Bajío) ya que; en San Miguel de Allende era tierra de huertos, los hortelanos² bailaban haciendo honor a San

Pascual Bailón. A los ciudadanos les comenzó a llamar la atención la ceremonia y acudía a verlos, hasta que ya no hubo espacio y los hortelanos tuvieron que usar máscaras y animales para poder ahuyentar a las personas que solo iban a mirar, así es como surgen “Los Locos”. Los niños salían asustados gritando “ahí viene el loco, ahí viene el loco”. El desfile se inició hace aproximadamente 40 años.

En la actualidad, ya es una tradición muy aparte, donde participan personas de todos los barrios que circundan la ciudad, cuenta con carros alegóricos y es un desfile largo que dura alrededor de cuatro horas. (Ginebra, 2017).

² Aquél que se dedica a las huertas.

2.7. La Marquesada

En la ciudad de Salvatierra, debido a su calidad colonial resalta entre los lugares que conforman al estado de Guanajuato, por ello, cuenta con una riqueza cultural, sobresaliente y encantadora, por lo que las localidades lo consideran como pueblo mágico.



Trata de una fiesta taurina la cual se lleva a cabo la última semana de septiembre, misma que se destaca por el encierro de toros alrededor del Jardín principal. Esto consiste en soltar a los toros por las calles y la gente tiene que torearlos por mera diversión.

2.8. Coronación de la Purísima concepción



El significado que esta celebración tiene para los católicos se encuentra en la historia, como parte de la evangelización se fundaban pueblos y se encomendaban a un Santo que se ponía como patrón de la ciudad. Como signo de aceptación de ese patrocinio las imágenes eran coronadas, con una corona material, pero que al final es un

signo de que uno va a vivir de acuerdo a lo que el Rey o la Reina se dice, que en este caso no es otra cosa que vivir como Dios quiere.

La Purísima Concepción está sumamente ligada a los orígenes de Celaya y sus habitantes, tanto en los conquistadores del Bajío, la denominación por cédula real en el año de 1570 en la antigua “Zalaya” el cual tiene como significado “tierra llana”, de nuestra señora de la Limpia Concepción.

La imagen de la Purísima concepción está plasmada en el Escudo de Armas de la ciudad, el cual muestra el momento en que se funda la Villa frente a las autoridades correspondientes de las instituciones y los primeros pobladores.

Por lo tanto, es que el 12 de octubre se cumple un aniversario de la fundación de la ciudad, pero en 1909, el papa Pío IX concedió a Don Atenógenes Silva, Arzobispo



de Michoacán, que coronara a la bendita imagen. Desde entonces, la Reina y Patrona de Celaya acoge y bendice a sus devotos en su nicho



ubicado en el altar mayor del Templo de San Francisco, ubicado en la misma ciudad.

La tradición data de “Bajar” la imagen de la Purísima Concepción

para hacer comenzar con el *panegírico*³ evento lleno de cantos y poemas a la Purísima. Al día siguiente se hace el recorrido del Templo de San Francisco al estadio de fútbol Miguel Alemán Valdés, en el cual se realiza el rosario viviente (se reza el rosario carismáticamente) para concluir con la coronación de la Purísima. Terminando, se regresa la imagen al Templo de San Francisco y se deja unos días para que la gente vaya a hacer oración debajo de su manto y a “cubrirse” para estar protegidos de todo mal.

La Inmaculada es ícono de este pueblo mariano, al cual, como toda buena Madre, ha dado consuelo y alivio en diferentes momentos significativos de su historia; siendo también testigo de hechos importantes, tanto a nivel personal de sus devotos, como trascendentales en el desarrollo de la Ciudad. (Templo de San Francisco, 2010)



³(del latín: panegyricus; a su vez del griego: panegyrikos, πανηγυρικός) es un discurso que se pronuncia en honor o alabanza de una persona.

Referencias

- Adame, H. (17 de Agosto de 2010). *México desconocido*. Obtenido de <https://www.mexicodesconocido.com.mx/la-fieta-de-la-cueva-otro-panorama-de-guanajuato.html>
- CONACULTA. (S.N). *Ciudad de Guanajuato*. Obtenido de https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/destino_mes/guanajuato/guanajuato.html
- Ginebra, S. (28 de Julio de 2017). *La Fiesta de los Locos en San Miguel de Allende*. Obtenido de <https://lugares.com.mx/fiesta-de-los-locos-san-miguel-de-allende/>
- Guanajuato, U. (21 de Marzo de 2018). *El universal*. Obtenido de <http://www.unionguanajuato.mx/articulo/2018/03/21/cultura/dia-de-las-flores-en-guanajuato-lo-que-debes-saber>
- María, E. d. (07 de Octubre de 2010). *Foros de la Virgen*. Obtenido de <https://forosdelavirgen.org/390/nuestra-senora-de-guanajuato-mexico-18-de-noviembre/>
- Mena Pérez, M. (25 de Octubre de 2005). *Etimologías*. Obtenido de <http://etimologias.dechile.net/?alfen.ique>
- Salceda, E. (1982). *GUANAJUATO cerrps y bajíos, testigos de la historia*. Guanajuato: Secretaría de Educación Pública.
- Templo de San Francisco*. (26 de agosto de 2010). Obtenido de <https://sites.google.com/site/templodesanfranciscocelaya/celaya-y-su-reina>

UNA ESPIRITUALIDAD INDÍGENA

JOSÉ JUAN CORTÉS MORALES¹

En un intento por hablar de una espiritualidad² indígena en el cristianismo es prescindible adentrarnos en un primer momento en una tradición cultural-espiritual de las culturas mesoamericanas precolombinas, de modo que sea posible rescatar aquella espiritualidad que es propia de una tradición indígena ante su encuentro y relación con el cristianismo.

Posteriormente será posible trazar una relación, si no es que una mezcla, de esta espiritualidad indígena con la religión cristiana, llevándonos a una posible comprensión de la religiosidad popular y la fe que profesa el pueblo indígena de Dios. Pues dicho sincretismo es posible vivirse como espiritualidad en relación al misterio de fe, generando así una resurrección de la teología y espiritualidad indígena.

¹ Curriculum Vitae

- José Juan Cortés Morales
- Estudiante de 7° de Teología
- Otros estudios: Bachillerato filosófico; diplomado en griego; diplomado en entrevista y dirección espiritual; diplomado en coaching educativo.
- Colaboración en la Pastoral Juvenil de la Diócesis de Aguascalientes.
- juanco_sjslm@hotmail.com

²Por un lado, hablar de espiritualidad nos remite a una serie de prácticas y actitudes que expresan la experiencia de Dios, ya sea en una persona en particular, o en una comunidad; pero en este caso nos referimos en un ámbito más extenso, una cultura, o un grupo de culturas. Por otro lado, En el cristianismo la espiritualidad puede ser presentada como la guía del Espíritu en un seguimiento de Cristo.

1. Culturas mesoamericanas precolombinas

Hablar de culturas mesoamericanas precolombinas implica una gran diversidad de culturas, pues éstas comprenden aquellas culturas que “se han desarrollado en un periodo de tiempo muy dilatado, unos treinta mil años, y en un espacio geográfico muy amplio, desde el centro de México hasta Nicaragua, pasando por Guatemala, Belice, El Salvador y Honduras”³. Y a pesar de que lamentablemente la mayor parte de libros y construcciones fueron destruidos o se perdieron, aún es posible acercarnos al espíritu y corazón de aquellas personas que habitaron hace miles de años estas tierras, gracias a aquellas herencias culturales que aún permanecen como patrimonio de su existencia.

a) Historia de los pueblos mesoamericanos

Como se ha mencionado, el periodo de historia de los pueblos mesoamericanos se remonta a unos treinta mil años atrás, que bien pueden ser divididos, según la mayoría de historiadores, en tres grandes etapas:

Nomadismo

La primera etapa es el periodo nómada, el cual se calcula que duro más de veinte mil años y en el que el ser humano dependió totalmente de la naturaleza. Incluso, su comunicación con la divinidad venia

³Jorge Martínez Rodríguez, *El cristianismo y la culturas indígenas: del intento de acabar con ellas, al milagro de la resurrección*, México, DABAR, 2012, pp. 17-18.

mediada por la naturaleza, de ahí los variados nombres tomados de ella misma: *madre tierra, fuego nuevo, viento huracanado, cerro sagrado, corazón del cielo y corazón de la tierra.*

Durante este periodo el ser humano se reconocía como parte de la naturaleza, sabía que no era superior a ella, y por ende debía mantener una armonía con toda ella, pues ésta era la morada divina de toda la familia humana. Por tanto, todo lo que le sucediera a la naturaleza, le sucedería también al ser humano. Si no se cumplía con este deber, vendría un desastre. Por ello, si había necesidad de violentar la naturaleza, como cortar un árbol, se le debe de pedir permiso y perdón.

Sedentarismo

La segunda etapa es el periodo de la agricultura y el sedentarismo, el cual comenzó a darse hace aproximadamente unos cinco mil años; hablamos solo de su comienzo, ya que algunos grupos nómadas no alcanzaron a dar este paso. Esta etapa se distingue por el sedentarismo y el trabajo de la tierra. Con este cambio también llega una nueva concepción y manera de relacionarse con la naturaleza y con lo divino.

A diferencia de la etapa anterior, en la que el ser humano se sentía totalmente dependiente de la naturaleza, quien le proporcionaba todo para sobrevivir; se puede decir que en esta nueva etapa el hombre es

quien domina la naturaleza y se siente capaz de domesticarla con el fin de que ella produzca lo que él quiere o necesita.

Gracias a la agricultura, “seleccionando las mejores semillas y aplicando diversas técnicas de cultivo, se consiguieron excedentes de producción, que posibilitaron la permanencia de la población en un lugar determinado”⁴. De este modo fue que la humanidad se convirtió de nómada en sedentaria, y fueron surgiendo los pequeños pueblos.

Esta nueva concepción y modalidad de relacionarse con la naturaleza cambio también en el ser humano la manera de concebir a Dios y su relación con él. El hombre se hizo protagonista y ya no lo esperaba todo de la naturaleza o de Dios. Además, los alimentos que obtenían de la naturaleza eran un símbolo de Dios, pues ellos nos proporcionan de vida y son el fruto del don de Dios y del trabajo del hombre. Incluso, en la práctica de ciertos rituales debían realizarse algunas reverencias y oraciones al inicio y al final de las comidas.

Grandes ciudades

Por último, se encuentra el periodo de la construcción de grandes ciudades, que surgió de la experiencia de vida en común en los pequeños poblados. Estos pueblos “fueron conformando una organización social y un conjunto cada vez más avanzado de leyes y costumbres: apropiación comunal o comunitaria de la tierra; uso de tecnologías apropiadas, pero no destructivas de la naturaleza; ejercicio

⁴*Ibidem*, pp. 20-21.

del poder político como un servicio; e imagen de Dios muy cercano en la vida del pueblo”⁵.

Entre las grandes civilizaciones destacan dos: la civilización maya y la civilización azteca o mexicana, de las cuales escribiremos una referencia muy breve.

La civilización maya:

El esplendor de esta cultura se extiende desde el siglo V d.C. hasta el siglo X, y se organizó como ciudad-estado. Se extendieron en una región muy amplia: desde la península de Yucatán, hasta Nicaragua. Dentro de este periodo los mayas desarrollaron una cultura muy floreciente: desarrollo de la agricultura, técnicas de riego y cultivo avanzadas; construcción de grandes monumentos como pirámides y centros ceremoniales; observación astronómica; desarrollo de un sistema de numeración de base 20; creación de varios sistemas de calendarios; creación de un sistema de escritura jeroglífica; organización social jerárquica; cambio de la imagen de Dios y la imagen del hombre.

La civilización azteca o mexicana:

Al final del esplendor maya, en Mesoamérica se produjo una profunda recomposición del poder.

Durante los siglos X al XII, el centro de México estuvo dominado por los toltecas, que establecieron vínculos muy fuertes con los poblados mayas de

⁵*Ibidem*, p 23.

*Yucatán. En Oaxaca, los mixtecos iniciaron un proceso de expansión, que los llevó a ocupar los valles centrales donde habitaban los zapotecos. En Centro américa se consolidaron los diferentes pueblos procedentes de los antiguos mayas.*⁶

Sin embargo, el cambio más grande vendría de un pueblo de origen desconocido, guiados por el dios Huitzilopochtli, en busca de un lugar donde asentarse. El águila sobre el nopal devorando la serpiente sería la señal para que se asentaran en el lago de Texcoco y fundaran ahí la gran ciudad de Tenochtitlán. Esto ocurrió en el año 1323, y la construcción de su gran imperio se desarrolló en menos de doscientos años.

Esta expansión político-militar fue debida en primer lugar a la organización política y social muy centralizada y muy militarista que tenían los aztecas; y en segundo lugar debida al éxito político militar de los aztecas que fueron muy tolerantes con las culturas de los pueblos vecinos y muy hábiles para crear alianzas, e incluso integrar en su cosmovisión elementos culturales y científicos de otros pueblos. En cuanto a su religión, ésta tenía un carácter guerrero, pues su dios Huitzilopochtli había nacido con un escudo y flechas para defenderse de las fuerzas que confabulaban para matarlo. Lo cual legitimaba y justificaba el poder del emperador y su séquito de guerreros. Así, la concepción religiosa reforzaba la concepción guerrera de la vida. Además, la concepción de la vida y la historia era cíclica, todo se repetía en ciclos más o menos largos. Lo cual produjo un contraste con la concepción lineal de los cristianos.

⁶*Ibidem*, p. 26.

b) La religión⁷ en Mesoamérica

En un contexto general de las culturas mesoamericanas, la religión fungía como un sistema de creencias que daba estructura a su vida cotidiana, desde una época temprana como en la de los nómadas, hasta la formación de las grandes civilizaciones. La religión y cosmovisión afectaban la vida social del pueblo o la urbe: en sus organizaciones políticas, en la agricultura, en la arquitectura y sobre todo en sus normas éticas, que se expresaban en mitos para dar una razón de su origen y de su ser en este mundo. La religión era entonces, un proceso dialéctico en el que los protagonistas producían y reproducían sus prácticas y representaciones religiosas por medio de ritos e imágenes que hablaban de su ambiente natural y social, y a la par de ellos mismos. Estas prácticas cotidianas llegan a ser prácticas religiosas dado que hacen referencia al mundo de lo divino, de los dioses y de los espíritus, o incluso hacen alusión a lo trascendente.

El mundo de las culturas mesoamericanas precolombinas era fuertemente influenciado por la cosmovisión que éstas tenían en referencia al mundo que les rodeaba. Era una cosmovisión intuitiva, abierta a la naturaleza y muy comunitaria, percibiendo todo lo que les rodeaba como la expresión de algo superior a ellos mismos.

⁷El término religión procede del latín *religio*, que denota un respeto por lo sagrado o una reverencia por la divinidad. En un plano sociológico la religión se concibe como el conjunto de creencias y dogmas que hacen referencia a una o varias divinidades, generando sentimientos de veneración o temor, o bien una profesión de fe de una doctrina religiosa.

Para la época de la agricultura, el hombre ya no veía en la naturaleza esa dependencia, sino ahora es él quien somete a la naturaleza para satisfacer sus necesidades primordiales. Dios y el hombre hacen el mundo transformando la naturaleza. Ambos trabajan la tierra como hermanos o compañeros de camino por el mundo. Es decir, el mundo se concibe como la acción creadora de Dios y el quehacer del ser humano.

Por ende, si en la época nómada Dios se hacía presente en la naturaleza, es ahora el hombre el sacramento de Dios, en el cual lo divino se hace presente. “Dios no habita en templos, sino que vive en el corazón de mi hermano hombre”, afirmaba Nezahualcóyotl. Además, en relatos de la época se resaltaba frecuentemente la figura del pobre, del enfermo, del forastero y del diferente, como aquellos a los que había que hacerse cercanos como hermanos. De ahí que «el otro» que era diferente, empezara a ser considerada como un enviado de Dios. En resumen, su concepción religiosa era antropocéntrica y de un alto nivel humanista. Sin embargo, nunca dejaron de lado la sacralidad y divinidad de la naturaleza, pues su expresión religiosa siempre estuvo íntimamente relacionada con los elementos de la naturaleza: árboles, fuentes de agua, frutos, animales, estrellas, etc.

La organización socio-cultural de las grandes ciudades-estado se regía ya por una tradición teocrática en la que se pueden distinguir al menos dos niveles: el primer nivel es local, que abarca toda la expresión religiosa al interno de la comunidad, y que al igual se podía

dividir en dos, la religiosidad popular del pueblo en general que se expresaba en el folclore, y la religión oficial de las clases altas que se expresaba en la arquitectura, la escultura y la pintura; el segundo nivel es más externo, hacia afuera de la comunidad, y tiene que ver con la relación con otras comunidades en una expresión más ceremonial.

2. Encuentro de dos culturas

a) *Sincretismo religioso*

Es posible explicar que el encuentro, o llamado también conquista, que se dio entre dos culturas diversas, tomando como una las culturas indígenas y otra la de Europa, cobró significado y permitió el encuentro por medio de un sincretismo religioso que partía de ambas culturas. Pues semejante conquista solo fue posible gracias a profecías indígenas que se realizaron *a posteriori*, para dar un significado más inteligible a su entendimiento del tiempo como cíclico, y para ayudar a asimilar los eventos que estaban sucediendo. Estas profecías ejercieron un efecto paralizador en los indios que las conocían y, así, disminuyeron su capacidad de resistencia. Estas profecías narraban la llegada de seres extraños que debían de venir del cielo, enviados por los dioses, o dioses en sí mismos. Incluso para algunos cristianos surgían algunas profecías sobre el descubrimiento de América: Colón escribió su *Libro de Profecías*, Fray Bartolomé dedica un capítulo a las premoniciones divinas en su *Historia de las Indias*, y finalmente, el jesuita José de Acosta muestra su parecer ante este descubrimiento

de América: *«parece cosa muy razonable que de un negocio tan grande como el descubrimiento de América haya alguna mención en las Sagradas Escrituras»*. Todo marco de comunicación humana entre las dos culturas fue sustituido por el de la comunicación divina.

Sin embargo, la proclamación de Yahvé como el Dios único condujo a la intolerancia, a la confrontación y al antagonismo con las religiones indígenas, que eran sobre todo politeístas. La implantación del cristianismo chocaba con la visión, por ejemplo, de los aztecas, quienes tenían la capacidad de integrar los valores de otros pueblos, incluso aquellos religiosos. Por ello, cuando llegó la sumisión de los pueblos indígenas los misioneros tomaron el hecho como una señal de que su Dios era el único, y en consecuencia los dioses indígenas debían ser destruidos. La fe en el Dios único del cristianismo fue impuesta a las culturas indígenas. Y aunque los misioneros lo desearon, no fue un proceso de asimilación o adoctrinamiento, puesto que los nativos tenían ya una religión formalmente establecida, arraigada al paso de los tiempos y profundamente imbricada en todos los aspectos de sus vidas. Pero lastimosamente la reacción de los misioneros no fue intentar comprender y dialogar con la nueva religión, sino exterminar de raíz las ideas y prácticas religiosas de los indios. Y aunque algunos misioneros defendían a los indígenas de las agresiones de los españoles, no se percataron de su libertad de religión y conciencia, de modo que condenaron su religión como una

idolatría, contribuyendo a la destrucción de sus templos y divinidades, a las que ellos llamaban ídolos.

Por otro lado, desde la tradición cristiana existió el intento de realizar una síntesis de ambas tradiciones religiosas. Un trabajo notorio a este respecto fue el de Fray Bernardino: traducción de la Biblia en lenguas indígenas, creación de colegios para la enseñanza de los indígenas y su escrito en náhuatl *Historia general de las cosas de la Nueva España*. “Pero quizás, el ejemplo más claro y mejor logrado del intento de hacer una síntesis de las dos culturas es el relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, un relato lleno de simbolismos.

Así, debido a la urbanización de las ciudades, muchos espacios indígenas se fueron incorporando a al espacio citadino, pasando de ser pueblos a ser barrios. De modo que la religiosidad de pueblo pasó a ser la religiosidad del barrio. Es decir, la identidad local se transformó en las nuevas tradiciones urbanas que alimentaban la identidad citadina.

b) Espiritualidad indígena y Religiosidad popular

La interacción entre dos culturas diferentes fue originando nuevos grupos étnicos y un cambio en las estructuras socio-políticas y económicas. En el aspecto étnico se distinguieron clasificaciones de grupos humanos: en primer lugar estaban los europeos y sus hijos nacidos en América, conocidos como criollos; en segundo lugar se

encuentran los mestizos, hijo de blanco con india; en tercer lugar están los mulatos, hijo de blanco con negra; después, zambo o zambaiga, hijo de negro e india; y por último los indios. Posición social en la que se han mantenido a los indígenas (indios) con todo y lo que queda de ellos y de su cultura indígena que años atrás era predominante.

Las consecuencias de esta opresión social son catastróficas para la cultura indígena. Primero, una incivilización de pueblos indígenas llamados muchas veces como primitivos. Segundo, se consideran las prácticas religiosas de los nativos como inspiraciones y obras del demonio; incluso, se les prohíbe realizar sus ritos, danzas y fiestas, pues éstas están bajo la categoría de lo pagano e idolátrico.

Pero la subsistencia de la cultura indígena le ha llevado a conservar una parte de sus tradiciones:

Los pueblos latinoamericanos en su tradición antiquísima y como patrimonio propio de su idiosincrasia conservan “una descripción de su cultura de tipo oral” que es el relicario de su experiencia ante la naturaleza, del vuelo de su imaginación mítica, de la creación de sus propias filosofías y teologías. Posee igualmente un estilo descriptivo muy común en su literatura, que se inició sobre todo al comienzo de la conquista del Nuevo Continente cuando los cronistas narraban las maravillas, grandezas y costumbres propias de sus naturales.⁸

No obstante, es poca la atención que se le presta a estas variadas costumbres de las comunidades indígenas, lo cual acota en un espacio muy reducido la riqueza de una espiritualidad y teología indígena. Incluso, en algunas ocasiones se les llega a considerar a

⁸Gerardo Sánchez Sánchez, *Religiosidad Popular*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1988, p. 67.

estas costumbres como algo insignificante por el hecho de ser propias del pueblo.

3) Teología y espiritualidad indígena

a) Resurrección de una espiritualidad indígena

Años más adelante, un despertar surgió en el Tercer Mundo ante el colonialismo transnacional y ante la amenaza de la pobreza y la relegación de su cultura. El primer paso de liberación a nivel eclesial se dio con Medellín: descubrir la religiosidad del pobre como oprimido. Posteriormente, en Puebla se le reconocía al pueblo como *evangelizador*. El pueblo mismo es capaz de evangelizar con su vida y testimonio en la manera de experimentar la propia religión. Pero esta religiosidad popular debía ser asumida con unos criterios: “primero, la sabiduría creyente de un pueblo que está siendo oprimido, y segundo, la interpretación teológica en esa situación, que no puede hacer a un lado la ayuda y el análisis de las ciencias sociales.”⁹ Solo a partir de una reflexión teológica desde la base y la propia historia de la espiritualidad del pueblo oprimido, es que se podría llegar a los elementos más exactos y concretos de la religiosidad popular de los pueblos latinoamericanos.

Posteriormente, en la década de 1990, irrumpió fuertemente el movimiento indígena en la política de varios países de América Latina que marco un nuevo actor social y político, e introdujo así, un nuevo

⁹*Ibidem*, p. 85.

elemento al campo de lo religioso en el continente. Las tradiciones religiosas indígenas ganaron respeto y visibilidad en la opinión pública. Y a pesar de la conquista y dominación religiosa y cultural del sincretismo religioso, la religiosidad indígena ha comenzado a librarse de ciertos prejuicios presentes desde la conquista española.

El rol de la Iglesia ante el resurgimiento de una espiritualidad indígena ha sido fundamental. Se ha contribuido en la formación de nuevos líderes en los territorios y contextos indígenas. Bajo la luz de Vaticano II la Iglesia católica cambio su política sobre las misiones en pueblos indígenas; pero fue con la teología de la liberación que esta propuesta se puso en práctica y se abandonaron los códigos etnocéntricos y neocoloniales.

Conclusión

La reivindicación de las culturas indígenas y su espiritualidad ha ganado campo no solo en el plano religioso, sino en un plano político-social. En su artículo de *la herencia de los 500 años*, Eleazar López resalta el progreso que han tenido las comunidades indígenas:

En las últimas décadas la población indígena de México ha pasado muy rápidamente de ser una resistencia pasiva a una resistencia muy activa; de una lucha solitaria o separada a una acción de conjunto y solidaria con otras fuerzas sociales y eclesiales; de reivindicaciones inmediatistas a objetivos de largo alcance; de acciones de protesta rebelde a planteamientos de propuestas aglutinadoras; de búsquedas étnicas exclusivistas a convocatorias globalizadoras e incluyentes. En fin que la voz y acción indígena empiezan a acuerpar a otras voces y a encabezar procesos amplios de transformación de la sociedad y de la Iglesia.

También al interior de la Iglesia se ha dado un cambio de perspectiva en relación a la cultura indígena, de la intolerancia se ha logrado pasar a actitudes de valoración, respeto y diálogo intercultural e interreligioso. Se han generado avances dentro de la Iglesia también a nivel de documentos, y a nivel pastoral han colaborado desde sacerdotes, obispos y el mismo Papa. La Iglesia se ha vuelto en una principal aliada para enfrentar los retos de la modernidad secularizante.

El momento de hoy, es un momento de gracia que marcará la historia de nuestros pueblos indígenas. La trascendencia de esta lucha traerá un cambio en nuestras sociedades, en las comunidades indígenas, y principalmente en la Iglesia. Hablar de religiosidad popular no tiene por qué tener una carga peyorativa. La tradición indígena es una riqueza para nuestras civilizaciones.

Referencias Bibliográficas

GALILEA Segundo, *Religiosidad Popular y Pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1979, 336 págs.

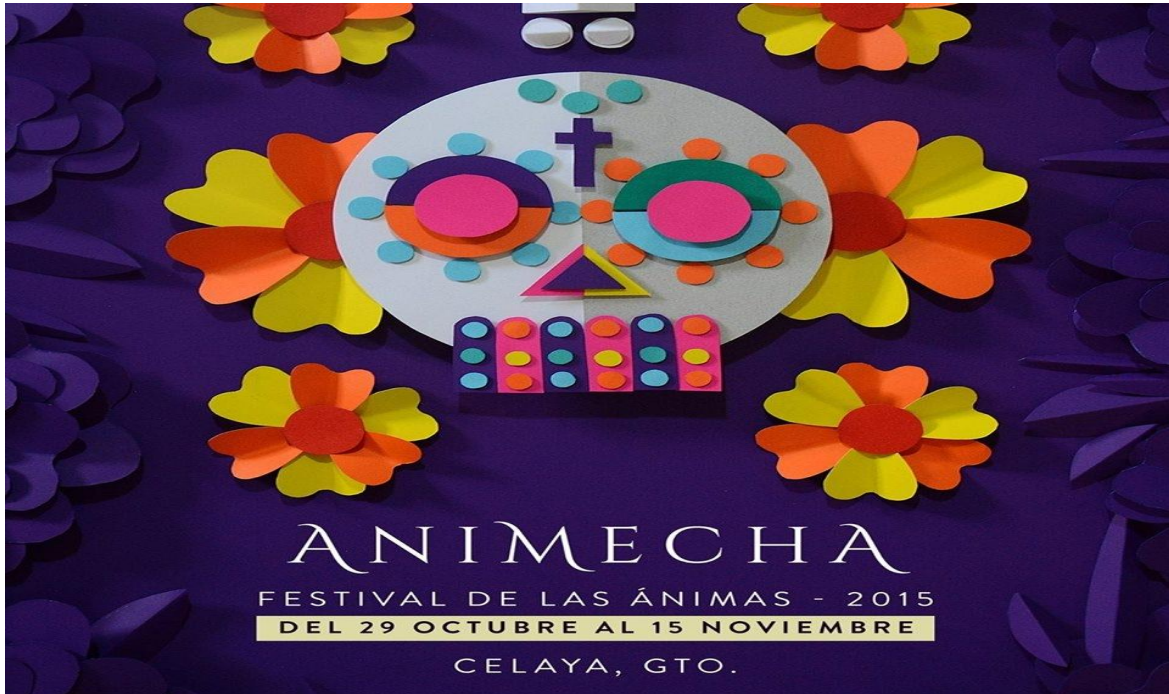
MAARTINEZ Rodríguez Jorge, *El Cristianismo y las Culturas Indígenas: del intento de acabar con ellas, al milagro de la resurrección*, México, DABAR, 2012, 224 págs.

SANCHEZ Sánchez Gerardo, *Religiosidad popular y opción por los pobres*, México, Librería Parroquial de Claveria, 1988, 256 págs.

SOCIEDAD TEOLOGICA MEXICANA, *La religiosidad popular en México*, México, Paulinas, 1975, 254 págs.

LAS LUMINARIAS, UNA TRADICIÓN CENTENARIA

JOSÉ JUAN RESÉNDIZ MEDINA¹



Las luminarias es una celebración que se realiza en la ciudad de Celaya, Gto., el segundo domingo después del día de muertos en los Barrios de San Antonio, Tierras Negras y Santiaguito desde hace más de un siglo, y se incrementa con la inauguración oficial del Panteón Norte en 1890 de la misma ciudad.

¹ Religioso escolapio estudiante de teología, originario de Celaya Gto., correo de contacto: resendizjesse16@gmail.com



El festejo consiste en iluminar el camino de las ánimas, prendiendo en la puerta de cada casa una pequeña “lumbrada” en la que alrededor de ella se colocan las familias para convivir con las almas de sus seres queridos.

Esta celebración, que tiene como principal objetivo guiar el retorno de las ánimas a su lugar de descanso, y de acuerdo a la memoria popular, surgió con la inauguración del Panteón Municipal, pocos años después de que fueran decretadas a mediados del siglo XIX las leyes

de Reforma, entre las que se incluía la Ley de Secularización de Cementerios.

Ésta instauraba un conjunto de normas para todos los camposantos, panteones, bóvedas y criptas mortuorias propiedad del clero secular, sitios que a partir de entonces quedaron bajo la inspección de la autoridad civil.

Para el caso de nuestro municipio, donde antiguamente se daba sepultura a los difuntos en los atrios de los templos, se planeó la inauguración del primer cementerio (1890), mismo que se ubicaría en la periferia de la ciudad; entre lo que actualmente son los márgenes del barrio de San Antonio, Santiaguito y Tierras Negras.

Actualmente el cementerio cobija unos 10 mil cuerpos, y aunque ya no se hacen exhumaciones, salvo en las criptas familiares, muchos deudos lo visitan el dos de noviembre.

Las primeras tumbas no lo parecían tanto, eran verdaderos monumentos de mármol y cantera tallada que fue traída de Europa por familias potentadas, o porque sus deudos eran provenientes del viejo continente, principalmente de España, lo interesante es que ninguna muestra símbolos cristianos, simplemente dicen las fechas, los nombres y algunas veces va acompañado de algunas líneas poéticas.



Muchas de ellas aún permanecen impávidas, viendo pasar el tiempo, y aunque están descuidadas, lucen orgullosas como cuando los primeros días en que recibieron las mortajas.

En el panteón también se ubica el museo Mummeia, en el que están 23 momias descubiertas hace 40 años y en los años siguientes se han descubierto otras 13.

Por lo anterior, según dicta la tradición, se estableció que los cuerpos que habían ocupado durante años los camposantos debían ser trasladados a su nuevo lugar de reposo y, para cumplir el objetivo, se pidió la colaboración de la población.

De acuerdo a la memoria de algunas familias habitantes de los barrios citados, se dice que fueron los frailes franciscanos quienes pidieron

que cada una de las familias ayudara con el traslado de “sus muertos” y en procesión, con cantos y rezos, acompañaron a las osamentas hasta el nuevo Panteón Norte.

Al caer la noche, los habitantes de las calles circundantes al cementerio se ofrecieron a encender “lumbradas” para iluminar el camino en aquella noble labor, debido a que la ciudad aún carecía en gran medida de alumbrado público. Finalmente, a través de la unión de los barrios pudo completarse el traslado e inaugurarse el Panteón Municipal Norte de la ciudad.

Desde aquel momento la festividad comenzó a ser difundida por los habitantes cercanos al cementerio, quienes continuaron encendiendo una lumbrada en las puertas de sus casas para recordar el acontecimiento. Incluso, había quienes creían que era hasta este día cuando las ánimas regresaban al cementerio después de visitar a sus familiares en sus antiguos hogares, donde ansiosos, les esperaban para reunirse nuevamente.



Las luminarias, debían mantenerse encendidas al menos hasta la medianoche, cuando se celebra la misa de ánimas, pues creían que, sí llegaban a apagarse

antes de que el alma del difunto regresara a su tumba, podían quedar extraviados vagando sin rumbo.

El arraigo de esta tradición en Celaya era tan predominante que algunas familias la celebran con mucho mayor fervor que el mismo Día de los fieles difuntos, pues era la fecha en que todos acudían al panteón a visitar a sus seres queridos.

No obstante, fue hasta la década de los sesenta, aproximadamente, cuando emigraron personas de otras ciudades y se retomó la fecha oficial como el 2 de noviembre para celebrar el Día de Muertos.

Con el paso de los años la tradición de las “Luminarias” comenzó a decaer en los barrios; no obstante, en el año 1999 la entonces Coordinación Municipal y la Casa de la Cultura unieron esfuerzos y

crearon el Paseo de las Luminarias, años más tarde, en el 2009 el Sistema Municipal de Arte y Cultura de Celaya, dio inicio el Concurso de Calaveras Vivientes, el cual ha permanecido hasta nuestro



presente como un aliciente para la visita y difusión de las tradiciones en nuestros barrios; por lo anterior, se considera que dicha caravana ha contribuido al fortalecimiento de esta tradición, su respeto y preservación, misma que se pretende continuar como una invitación a la unión y participación de las familias, en conjunto con la institución, para combinar estrategias y esfuerzos que permitan fortalecer la identidad, la cultura y las costumbres de Celaya.

Bibliografía

https://www.taringa.net/+info/panteon-museo-de-momias-de-celaya-gto-mexico_12qruk

<https://periodicocorreo.com.mx/celebra-panteon-municipal-norte-127-anos-inauguracion/>

<https://www.elsoldelbajio.com.mx/local/mantienen-tradicion-centenaria-luminarias-panteon-municipal-norte-leyes-reforma-cementerios-2615965.html>

EL DESENCANTO DEL HOMBRE ANTE EL DIOS DE LA VIDA

NORBERTO BAUTISTA PÉREZ¹

Nuestra sociedad actual, que está impregnada del pensamiento occidental y dominada por el sistema capitalista, se va notando que el hablar de Dios ya no es un tema de actualidad, se ha dado un desplazamiento de Él, y ahora quien ocupa su lugar es el hombre mismo. El mundo ya no se entiende como un lugar para abrirse a la trascendencia, sino para encontrarse con sí mismo. Se coloca a la razón y a la ciencia como los grandes modelos salvadores del hombre, pero al mismo tiempo se da una tendencia a lo irracional y a la falta de conciencia. El hombre ya no busca lo sólido de la vida, sino que vive una vida líquida, que se deja guiar por lo pasajero, lo placentero, lo que no le produce mucho esfuerzo. Busca el amor, pero lo busca erróneamente, se va llenando de muchas experiencias placenteras, pero su vida pareciera un embudo que solo recibe pero al final sigue vacío. Y en otros casos el hombre genera su propia religión a su medida, que se adapte a sus necesidades, pero que sólo se quede en lo exterior, en lo aparente, que no le lleve a un cuestionamiento de su

¹ **Norberto Bautista Pérez**, nació en la Ciudad de Oaxaca, Oax., el 06 de junio de 1982. Ingresó a la Orden Religiosa Escolapia en el año 2013 para hacer su Prenoviciado en el Southeast Pastoral Institute de Miami, Fl. En el 2015, realizó su Noviciado en Celaya, Guanajuato, y desde 2016 se encuentra en la Ciudad de México en la Casa de Formación Juniorato. Ha realizado sus estudios de Filosofía y actualmente estudia el 1er. Semestre de Teología en la Universidad Intercontinental. Dato de contacto: norbeschp@gmail.com

vida, ni a salir de sí mismo para darse a los demás. Es una religión a la carta, pero sin Dios.

Si Dios, lo único que busca es salvar a sus hijos y darles amor y vida, ¿por qué el hombre no se interesa por conocerlo y por dejarse encontrar por Él?, ¿por qué el hombre lo desplaza de su vida?, ¿por qué se da un desencantamiento ante el Dios de la vida?, ¿Qué es lo que ha pasado que en nuestra sociedad actual, hablar de Dios ya no tiene importancia y el hombre ya no necesite de Él?

Para dar alguna posible respuesta a estas preguntas, de manera breve se dará un esbozo sobre la secularización que nos presenta Steve Bruce en su libro *The Study Of Religion*, y también algo que nos propone Lluís Duch en su obra *El exilio de Dios*. Después de abordar estos apartados, mostraré cual ha sido mi experiencia de Dios en este tiempo que lo he ido conociendo, y con ello, dar una conclusión ante lo planteado en las preguntas.

La secularización hace referencia a un desplazamiento de Dios de los espacios públicos, en las sociedades seculares no se hace patente la importancia de Dios, y se ha dado una emancipación de las instituciones con referencia a las normas religiosas. Si Dios anteriormente estaba presente en una gran cantidad de prácticas sociales, no sólo en la política, sino en todos los niveles de la sociedad, ahora se da ha dado un vaciado de Él².

² Cfr. Charles Taylor, *“La Era Secular Tomo I”*, Barcelona, Gedisa, 2014, pp.20-21.

Lo que ha caracterizado al estado moderno, es la separación de la religión, ha mayor racionalización, mayor pérdida de fe, dando como resultado una degradación de las prácticas religiosas. Ante esta realidad en la que estamos inmersos y en la que en muchos lugares se retira la atención del mundo espiritual, para concentrarse sólo en lo material. Cabe preguntarse, ¿Qué fue lo que paso para que el hombre fuera desplazando a Dios de su vida?

Encontramos que el pensamiento moderno estableció su modelo sobre una serie de pilares, los cuales se pueden resumir en seis puntos: la confianza limitada a la razón, conciencia histórica, utopía de progreso, principio de inmanencia, reivindicación de la libertad y el ateísmo.³ Con estos seis pilares en los que se va fundamentando la modernidad ya no se entiende la idea de que el mundo es un lugar para abrirse a la trascendencia, sino solo un lugar para encontrarse así mismo. La modernidad no mata a Dios sino la va sustituyendo, de tal manera que Dios ya no es el fin, sino el hombre es el fin en sí mismo⁴. En voluntad de Poder, F. Nietzsche afirmó que <<el hombre se aleja rodando desde el centro hacia la x>>, es decir, el hombre abandona su segura morada para desplazarse a lo incierto, se aleja de Dios que era su seguridad. La Modernidad no mata a Dios, sino que lo va sustituyendo paulatinamente, de tal manera que su contenido metafísico es transferido al hombre. El hombre ya no necesita a Dios,

³Cfr. Rodríguez Corral Javier, *“Postmodernismo o relativismo metafísico en la filosofía de la historia”*, 2007, p.97.

⁴Cfr. Ibidem. p.98.

pues su confianza es puesta en la razón y la ciencia, y, por ende, la religión ya no representa importancia en su vida.

Ante este panorama que el estado moderno ha impactado en la vida espiritual del hombre, Steve Bruce propone algunos factores que dieron lugar a la secularización. La reforma protestante que inicia con Lutero, es una reacción contra la corrupción interior y con el pretexto de un retorno a un cristianismo más puro, comenzó siendo un movimiento religioso, donde la racionalidad se tomó para impulsarlo, y el hombre se torna la norma de fe, se da un vuelco hacia sí mismo. Los reformadores protestantes hicieron que el trabajo fuera más importante, cuando por el trabajo se dio un crecimiento económico surgieron una múltiple gama de ocupaciones que creó una brecha entre las clases y la religión se convirtió en sí misma en una causa de cambio. Los reformadores aumentaron así la cepa de tratar de vivir una vida cristiana e hicieron que el trabajo fuera más importante como una forma de evitar la tentación⁵.

La *reforma* no produjo una Iglesia más fortalecida, sino se da una competencia entre ellas mismas, y con ello, la religión era una opción y ya no una necesidad. *La diversidad cultural y la modernización* que se da en este siglo da pie a la creación del estado secular, la Iglesia ya no tiene el control de los espacios públicos, y se convierte en asunto privado. Con *la ciencia y la tecnología* también se da un desplazamiento de la religión, pues el hombre adquiere el poder

⁵Cfr. Steve Bruce, *The Study Of Religión*, Blackwell, 2017, p.416.

en sus manos y da pie al desplazamiento de Dios como ayuda, ahora el hombre pone su confianza en la ciencia y la tecnología, aunque cabe señalar que con éstas no se da el ateísmo, pero su racionalidad que esta de fondo hace menos propenso al hombre con referencia a los antepasados de poder entender y buscar lo divino⁶. Se da también una desconfianza a una sola verdad y surge el relativismo lo que debilita aún más la fe.

Estos fueron algunos de los factores que influenciaron en el proceso de la secularización, y aunque pareciera que con este proceso la religión haya quedado relegada de los espacios públicos, aún se puede observar que la religión sigue jugando un papel importante en la vida de la sociedad, aunque no en todas, pero si en muchas.

Pareciera que con el paso acelerado que vamos con el avance científico y tecnológico la religión pueda quedar sin tanto impacto en la vida del hombre, pues éste con su poca capacidad reflexiva que tiene, queda enajenado a las causas de la modernización, y suscita que ya no busque el fin en un Ser Supremo, sino en sí mismo.

En su obra *El exilio de dios*, el planteamiento principal que propone Lluís Duch, es que Dios no es un tema de actualidad. El autor considera que no es a Dios a quien se saca de nuestras vidas, sino la imagen que el hombre se ha creado de Él. La modernidad debilitó todas las certidumbres que se tenía sobre Él, y no solo por los

⁶Cfr. *Ibidem*, p. 418.

avances de la ciencia y la tecnología, si no por la gran pluralidad que del entorno moderno. La imagen de Dios es hoy en día algo alejado de la seguridad pasada, pasando a ser borrosa, que casi no se distingue entre tanta neblina que se encuentra en el camino.

Cuando nos referimos a Dios, partimos de la base que no es un concepto metafísico al que se le añade una serie de atributos, pues Él es el Ser que subsiste por sí mismo. Es un Dios vivo que todo lo hace nuevo, que el hombre y Dios comparten el lenguaje del amor. Dios había en lo más profundo de todos los seres humanos.

Desafortunadamente, ese Dios aparece sin tanta incidencia en la sociedad, predomina una religiosidad invisible que no aparece con mucha claridad. Que en esta relación Dios hombre tiene mayor peso las mediaciones sacramentales y morales. Se ha creado una imagen de un Dios que no coincide con el que Jesús nos ha venido a revelar.

Hoy el hombre se enfrenta a una situación única: la separación entre Dios y religión. Se busca afanosamente una religión a la carta, muy personal y adecuada a la situación de cada uno, y lo más lamentable que es al margen de Dios. El capitalismo se ha convertido en una religión, basada en el deseo de cada uno. Es así que en esta época no época no está exenta de desencanto como consecuencia del individualismo. Solo cuando el hombre sea capaz de recuperar esta capacidad de cuidar al Otro, en consecuencia se avivará la conciencia de su trascendencia.

Ante esto que nos hace referencia Steve Bruce y Luis Duch, he tenido mi propia experiencia de este Dios de la vida, estoy inmerso dentro de esta cultura que se ha desencantado de Dios, pero que yo me he encantado con Él. Es así que describo de manera breve lo que yo he podido conocer en este tiempo. El hombre por naturaleza es un ser religioso, es un hombre que a lo largo de la historia va tomando conciencia que hay algo superior a él, y toma conciencia de este Dios, por las diferentes manifestaciones que va experimentando.

El pueblo de Israel, el pueblo elegido de Dios, tuvo la dicha de ser esa pequeña porción de humanidad donde Dios quiso revelarse, a lo largo de la historia de salvación vemos como Dios va llamando a personas concretas para mostrar quien es Él. Es un Dios que va en búsqueda de sus hijos, un Dios que no se cansa de mostrar su mano poderosa sobre el pueblo de Israel, y que a pesar de las infidelidades y de los múltiples rechazos que estos le hacían, Él seguía manteniéndose firme en la promesa de mandar a un Salvador para que el hombre tuviera vida y vida en abundancia. Y así como lo había prometido, manda a su hijo único a este mundo, entra de una manera única a la historia de la humanidad y da la vida por amor al hombre.

Lo que Jesús nos vino a mostrar es el gran amor que tiene Dios padre por sus hijos, y que en esa libertad que nos ha otorgado, nos hace la invitación para optar por Él, por la vida. Pero para esa opción hay que conocer quién es este Dios que se nos ha revelado, pues

nadie puede amar lo que no conoce, y en este conocer a Dios me voy encontrando con ese gran amor que Dios me tiene, y es un amor que cuando se hace experiencia no puede quedarse para sí, pues quien dice amar a Dios, el parámetro para conocer este amor será el Otro, pues en el Otro es donde puedo plasmar ese amor que he recibido y que en la lógica del amor, aquello que he recibido gratuitamente, así también estoy invitado a entregarlo de la misma manera. Pues esta manera de amar que nos enseña Jesús no se queda en el individualismo sino que se vive en comunidad. Este amor es el que permite transformar mi propia vida, el que me permite caminar en la verdadera felicidad y a compartirla en comunidad.

Con todo lo anterior descrito puedo ir concluyendo que la modernidad ha contribuido a este desencanto y desplazamiento de Dios de la vida del hombre. Ahora el hombre no se interesa por conocer a Dios ni por entrar en contacto con el que está a su lado, ha ido llenando su vida de placeres, de poder, sólo se busca a sí mismo, y con ello cierra las puertas para abrirse a la trascendencia. Ya no pone su confianza en Dios ni se deja encontrar por Él, confía más en lo que puede verse y comprobarse. Al mismo tiempo en este desplazamiento de Dios hay personas que van haciendo religiones a su medida, religiones que no le cuestionen su manera de vivir, y en donde Dios solo se queda de espectador. Vivimos en una sociedad en donde hablar de Dios ya no es tema de novedad, y se le ha sacado de los espacios públicos llevando consigo una falta de sentido en la vida del

hombre y de la sociedad. Estamos en un mundo demasiado comunicado pero a la vez lleno de soledad y de infelicidad, el hombre en esta búsqueda del amor y de la felicidad, va llenando esta necesidad con cosas placenteras e inmediatas que sólo por un momento se llena pero que en un lapso de algunos minutos se encuentra totalmente vacío. Por eso creer hoy y retornar nuevamente nuestra mirada al Dios de la vida implica y necesita primero un alto a nuestra vida, tomar conciencia hacia donde nos dirigimos y poco a poco entrar en un conocimiento profundo de la fe, tenemos que dejarnos encontrar por este Dios que nos ha venido a revelar Jesucristo, no un Dios a mi medida ni como yo quiero, sino como nos lo revela el Hijo. Pero algo muy importante y que no debemos dejar a un lado es que para saber quién es Dios, debo de tener presente que en el Otro lo puedo encontrar, pues así como Él se hace presente en mí, también se hace presente en el Otro, y que mejor manera de conocer y de seguir encantándonos con Dios que en el trato fraterno con el que está a mi lado.

Bibliografía

- Charles Taylor, “*La Era Secular Tomo I*”, Barcelona, Gedisa, 2014.
- Rodríguez Corral Javier, “*Postmodernismo o relativismo metafísico en la filosofía de la historia*”, 2007.
- Steve Bruce, *The Study Of Religion*, Blackwell, 2017.
- https://www.tendencias21.net/El-exilio-de-Dios-una-crisis-de-la-globalizacion_a43919.html
- <https://es.scribd.com/document/154101046/Duch-Lluis-La-Crisis-de-Dios>

EL SEÑOR DE LA PIEDAD. RELIGIÓN Y TRADICIÓN

SERGIO RAMÍREZ OLVERA¹



El Señor de La Piedad (Jurica Qro)

¹ Estudiante de teología del Oratorio de San Felipe Neri, La Profesa. Correo de contacto: serh_19@hotmail.com



Oración

Señor de La Piedad:

Salva a los atribulados

Compadécete de los humildes

Levanta a los caídos

Muéstrate a los necesitados

Vuelve a los extraviados de tu pueblo

Alimenta a los hambrientos...



Historia



El pueblo de Jurica (lugar de la salud), es un pueblo que se ubica al norte de la capital del estado de Querétaro, de gentilicio “juriquenses. Mantiene una gran tradición desde hace mucho tiempo; algunos escritos que una se conserva en el museo del santuario del Señor de la Piedad lo acreditan.

Que fue la Nochebuena de 1672 cuando varios pastores reunidos alrededor de una fogata descubrieron que el tronco de un arbusto de Tepame (aunque algunas personas dicen que esta echo de mezquite), no se consumía entre las brasas, al retirarlo de la hoguera descubrieron que la madera se asemejaba a una figura humana; era un cristo milagroso.

Tradiciones y celebraciones religiosas



El calendario religioso para la comunidad es muy importante, ya que expresa su identidad y renueva su pacto que ellos tienen con su santo patrono “El Señor de la Piedad” ya que estos ritos religiosos aseguran la unidad de la comunidad y la bendición

de Dios. Son dos las principales fiesta para su santo: la navidad (que celebran su nacimiento) y semana santa (conmemoración de su muerte y resurrección): estas dos fiestas son consideradas parte de su identidad religiosa y tradiciones, el punto de reunión y el más importante del pueblo es el lugar conocido como la capilla “templo del siglo XVI (lugar donde está la sagrada imagen del cristo) espacio donde reside su fuerza, su origen, porque esta es la casa del Señor de la Piedad, el padre celestial de la comunidad.



La navidad es la fecha más importante para los habitantes de Jurica, pues celebran el acontecimiento del nacimiento del Hijo de Dios, pero principalmente el día que el Señor de la piedad eligió al pueblo como su morada, cuenta la historia que cuando llegó el cristo a la comunidad no sabían cuál era su nombre... por lo cual por mucho tiempo lo llamaron el peregrino, hasta un día que

no se tiene fecha exacta un hombre que sería fusilado, antes de que lo mataran pidió como último deseo que lo dejaran correr, a éste se lo concedieron, cuando llegó a lo que ahora se conoce como la ermita, cuenta las personas mayores(leyenda oral) que a éste hombre se le apareció el cristo y que le salvó la vida y le pidió que le comunicara a su pueblo que su nombre es el Señor de la Piedad... por lo cual este

obre en agradecimiento al cristo por salvarle la vida; se fue de rodillas hasta llegar a donde se encontraba la imagen, al verlo la gente del pueblo de iba de rodillas y ya ensangrentado salieron a su encuentro y le iban poniendo cobijas para que no se dañara más, al preguntarle al hombre que por qué lo hacía, él les dijo que buscaba al señor del lugar; entonces lo llevaron ante la imagen que para ellos es su único señor...y fue cuando el hombre les dijo el nombre del Cristo.

Desde entonces cada año en las vísperas de la navidad (24 de diciembre), la comunidad y los visitantes (devotos del cristo) llegan a la ermita, como punto de reunión para después de ahí partir todos juntos a la casa de su señor (el Señor de la Piedad). Por lo cual, del 24 al 27 de diciembre es la fiesta más importante para el pueblo.

El acto más importante de la fiesta es cuando el señor de la piedad baja del altar para recibir a todos sus hijos con los brazos abiertos, ritual que no puede faltar... todos sus hijos pasan uno por uno a besarle los pies manera de agradecerle un favor o pedirle un milagro.



Semana santa: el viernes santo la antigua capilla y el templo nuevo son adornados con naranjas agrias y en cada una de estas una bandera de papel dorado. En el templo la tarde de este día y hasta la tarde noche del sábado santo es tendido el cristo cubierto con una capa bordada de

color negro,(El Señor de la Piedad el hijo de Dios ha muerto), y desde que es tendido en su templo con los honores de todo un príncipe, se comienza a percibir el humo y el olor a copal, los coros y los rezos no dejan de escucharse todo el tiempo, con el amor y el dolor de quien vela a su ser más querido; unas mujeres acompañan el cuerpo tendido de su señor y otras más se encargan de preparar los alimentos para todo el pueblo y los visitantes, unos hombres se encargan de proveer a las mujeres para que no les falte nada y otros más se encarga de tocar las campanas de la capilla y echar cuetes durante todo la velación y otros más están preparando todo para la fiesta de gloria.

Mientras el Señor de la Piedad es velado, en la capilla antigua “La Dolorosa” está a la puerta de la casa santa recibiendo el pésame de todos sus hijos que se reúnen a consolarla; también llegan de varios poblados que en un pasado fueron sus dominios del cristo, al igual que de otras partes del estado e incluso del país.



El sábado santo después de que se abre la gloria, se levanta el Señor de la Piedad, signo que ha vencido a la muerte y ha resucitado, para la comunidad es noche de fiesta pues queman al judas. en signo de alegría y gozo se bendice el atole y los tamales que las familias desde muy temprano preparan para ser compartidos en la fiesta.

El mezquite que está dentro del atrio del santuario que se enreda entre las paredes del templo, que aún sigue floreciendo, es considerado de gran importancia para la comunidad, pues cuenta nuestros antepasados que fue la salvación de muchos de ellos durante la gran inundación.

Por lo cual, en las fiestas principales es adornado como signo de agradecimiento, incluso para poder podarlo, tienen que pedirle permiso al señor de la Piedad.

Organización del pueblo y fechas importantes

Celebraciones del año

- Santos Reyes 6 de enero.
- Ceremonia de entregamamiento 7 de enero.
- Cambio de mayordomía en Ecatepec enero (movible).
- La Candelaria 2 de febrero.
- El Enciendo* s.f. (antes de semana santa).
- Miércoles de ceniza febrero (movible).
- Semana Santa abril (movible).
- Santa Cruz 3 de mayo.
- San Isidro Labrador 15 de mayo.
- La Ascensión mayo (movible).
- Corpus Christi junio (movible).
- Día de muertos 1 y 2 de noviembre.
- Procesión de las ánimas los 4 viernes de noviembre.

- Elección de la mayordomía 8 de diciembre.
- Virgen de Guadalupe 12 de diciembre.
- Navidad (Fiesta patronal) 24 al 27 de diciembre.
- Año Nuevo 31 de diciembre.

—

Estructura del sistema de cargos de Jurica

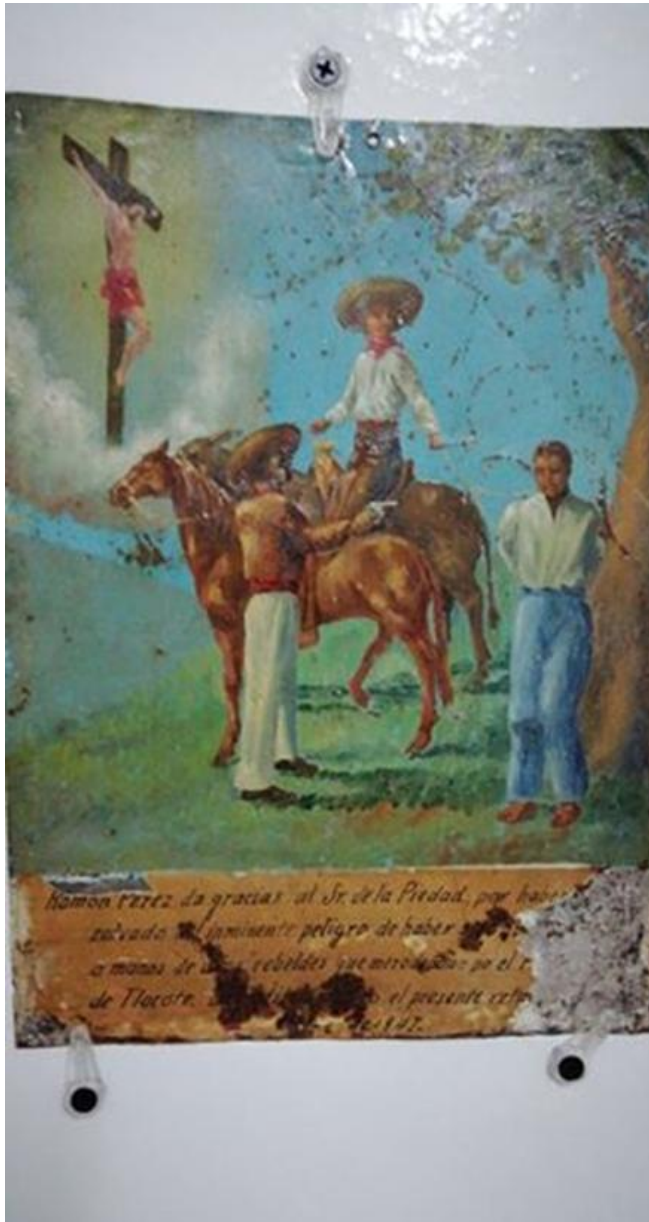
- Primer mayordomo.
- Segundo mayordomo (tesorero).
- Tercer mayordomo.
- Número variable de mayordomos (cuarto en adelante).
- Voluntarios.
- Carguistas o Vasallos.
- Primera tenancha.
- Segunda tenancha.
- 3° y 4° tenanchas (floreros).
- 5° y 6° tenanchas (cirios).
- 7° y 8° tenanchas (sahumerio y palangana).
- Número variable de tenanchas (novena en adelante).

—

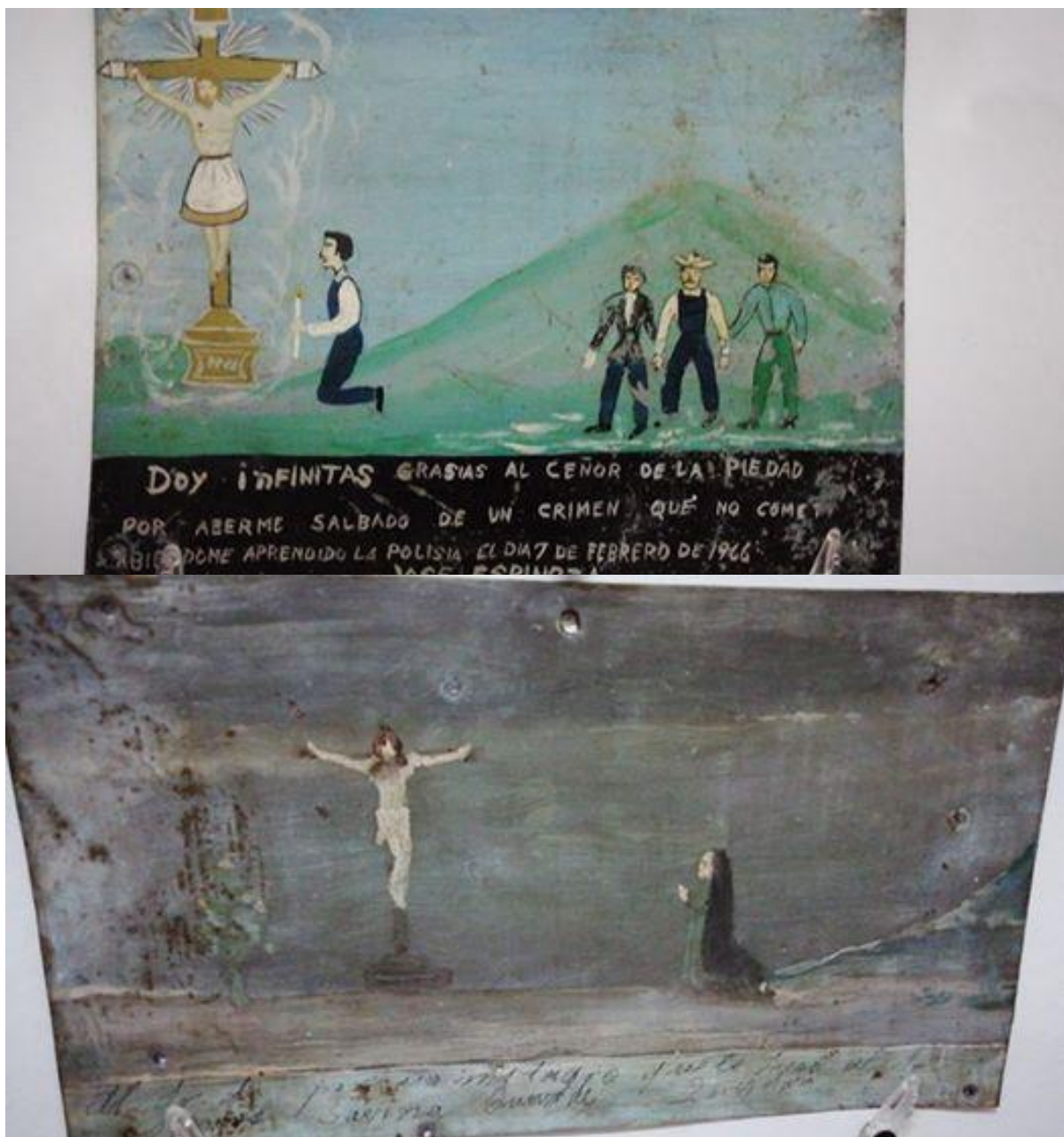
Nota: El “carguista” es un término social que emplean los juriquenses. Se distingue del voluntario en que el primero asume la cooperación económica como una obligación moral y social para con el santo patrono, mientras el segundo puede realizar alguna actividad como

“colectar”, ayudar el día de la fiesta, etc., es decir, sin aportación económica.

Exvotos





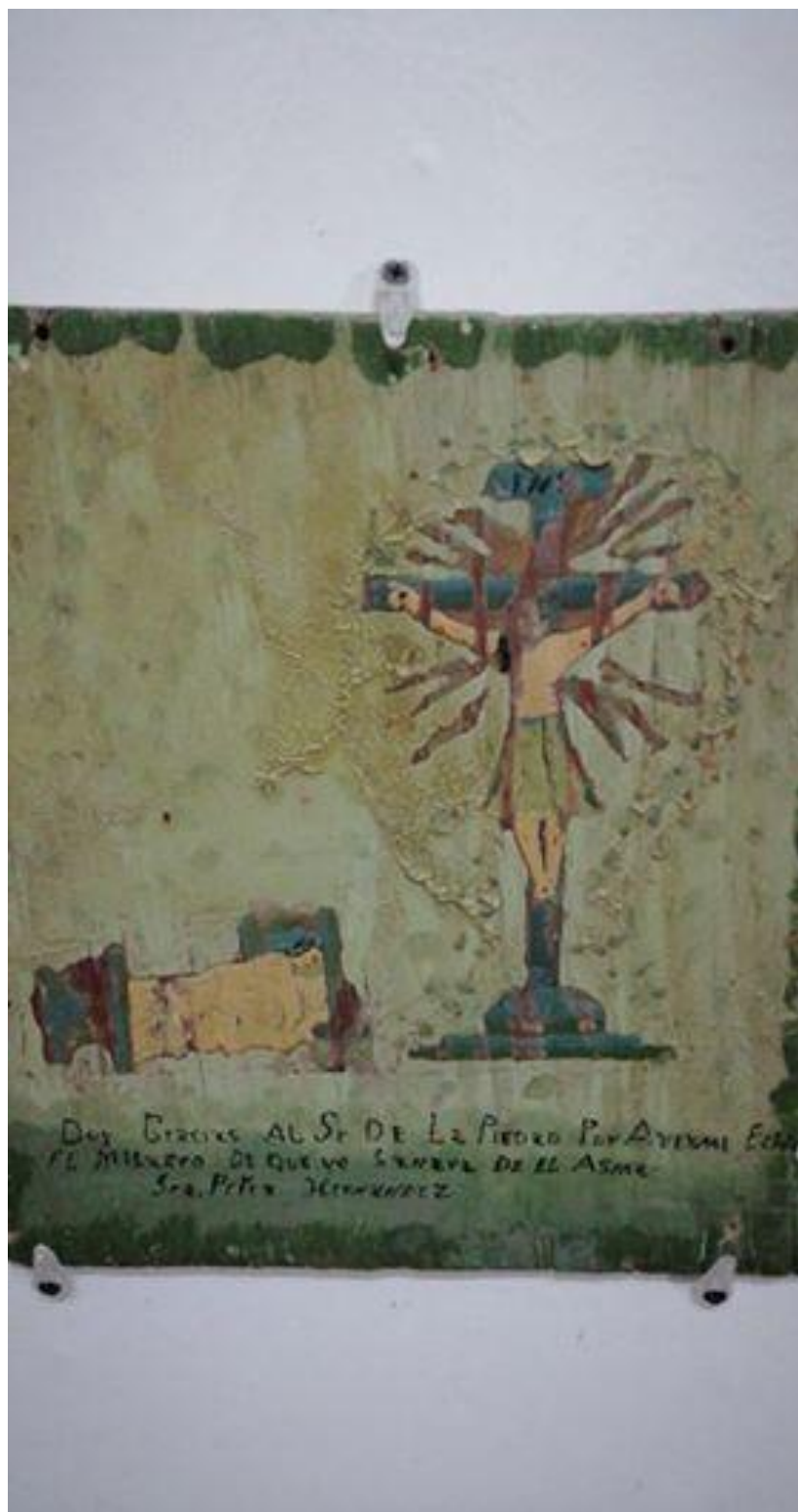












DON GREGORIO AL SE DE LA PIEDAD POR AYUDAR ECHO
EL MUNDO DE QUEVO SANTA DE EL ASMA
SAN PETER JUAN PABLO







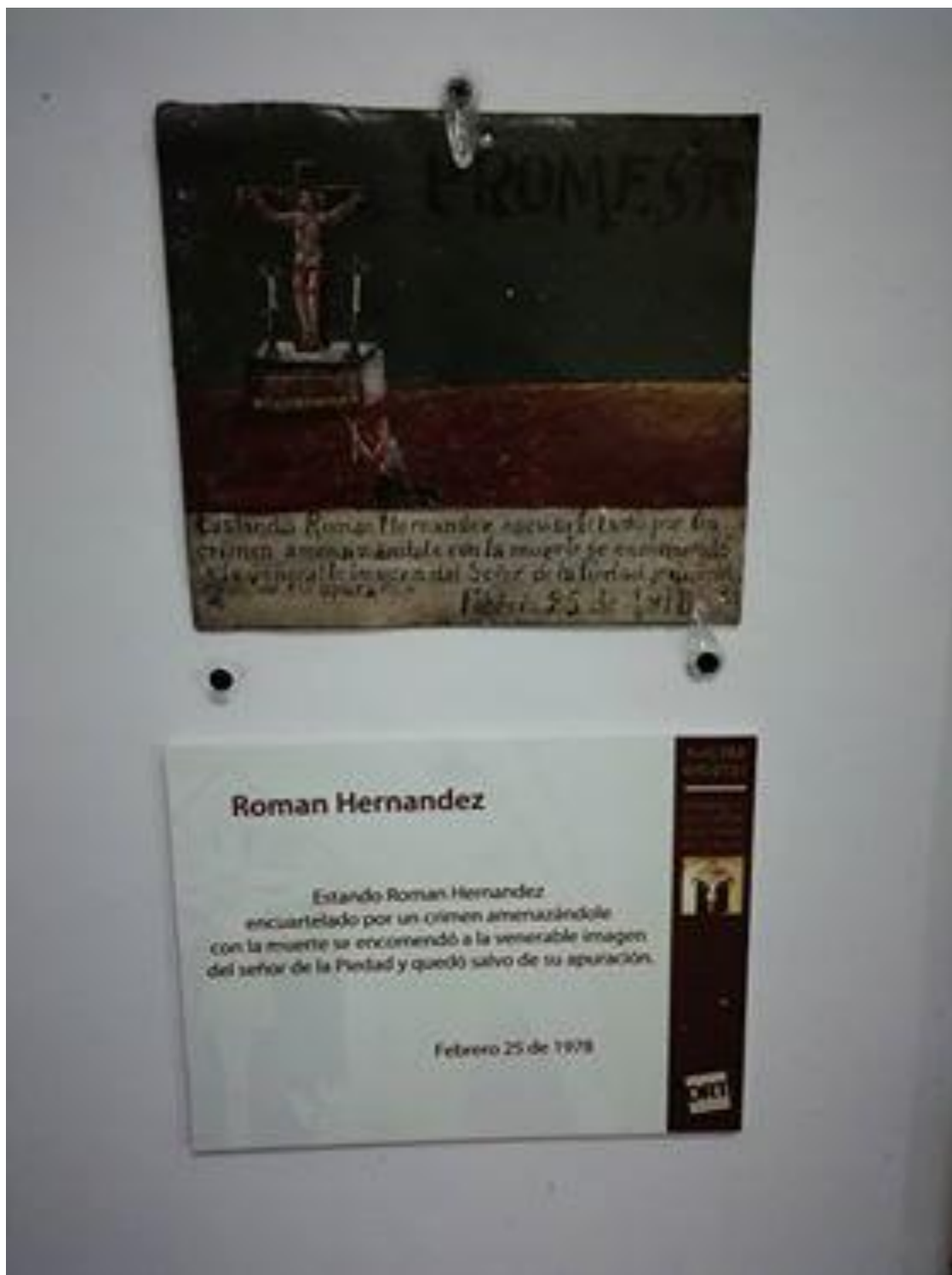










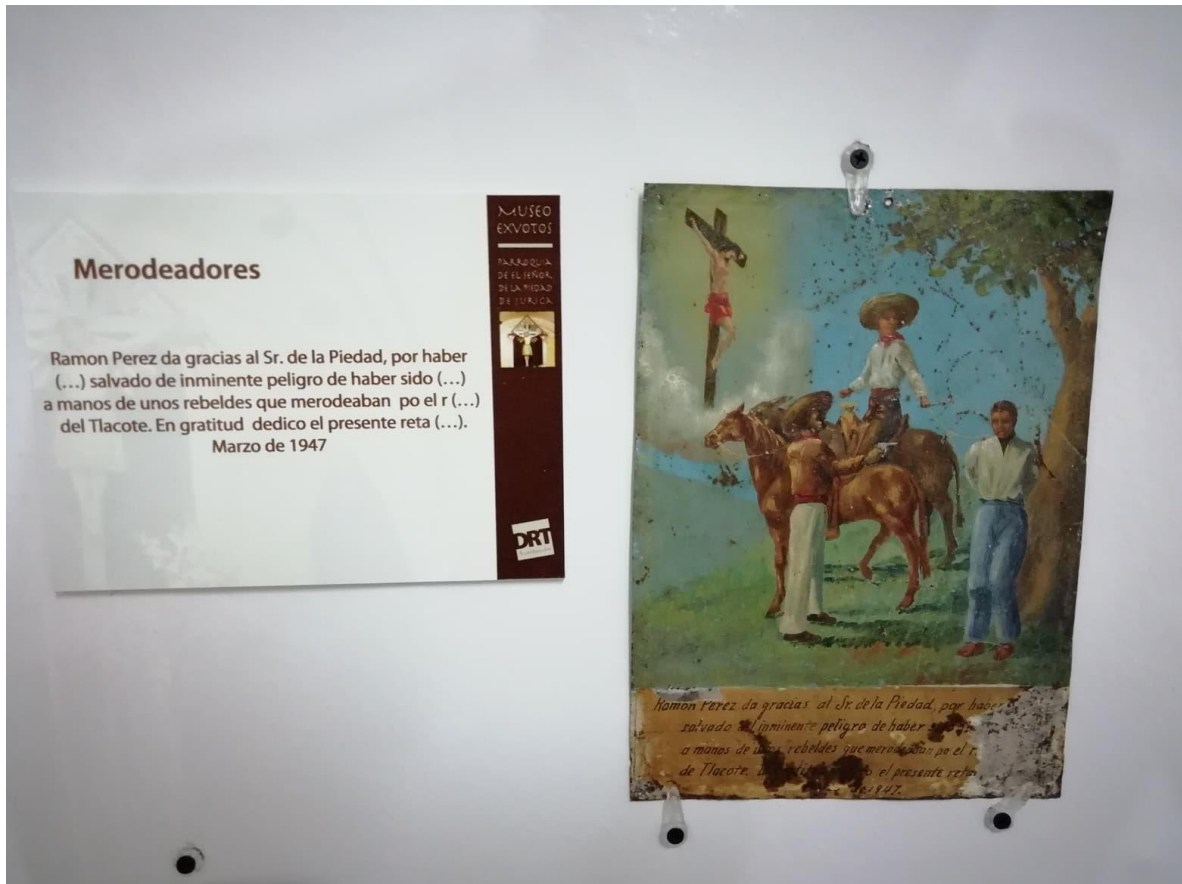


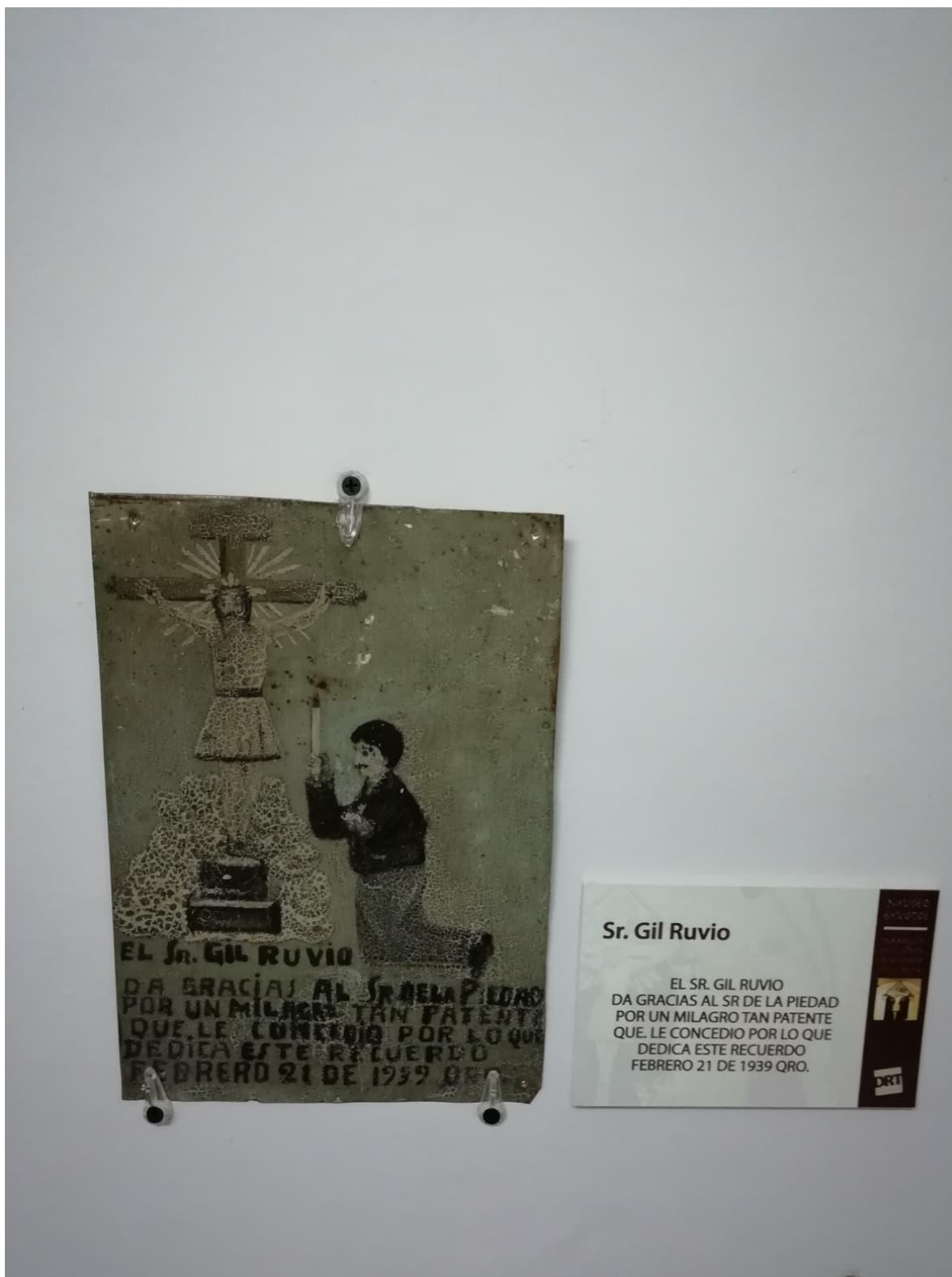


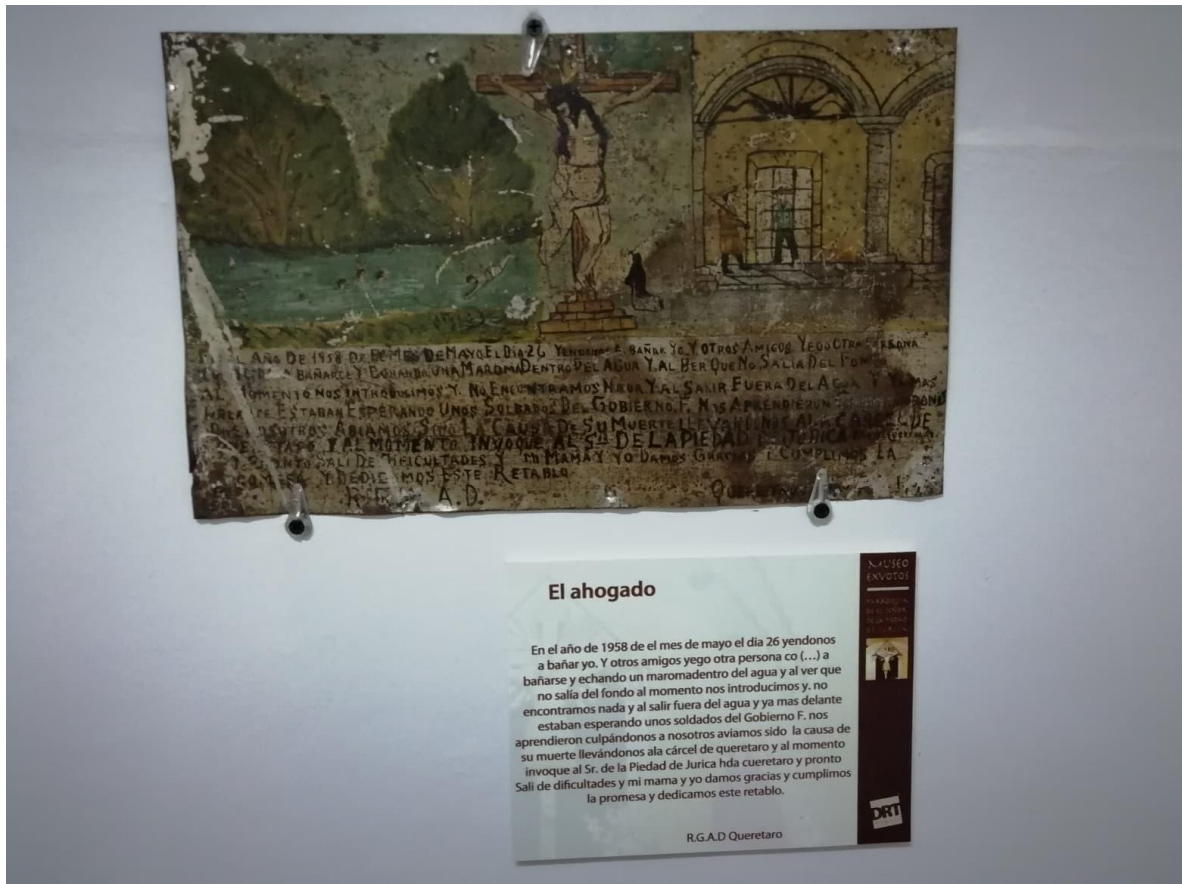












Bibliografía

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362014000200010

<https://www.redalyc.org/pdf/159/15936205010.pdf>

<https://www.youtube.com/watch?v=QiOtq5jFxaE>

<https://www.youtube.com/watch?v=X0pppBkF9cM>



Este Cuaderno se terminó el 10 de diciembre de 2018. Los autores son responsables de lo que expresan, el coordinador del volumen catalizó el esfuerzo colectivo de los participantes en este producto. Esta colección pretende guardar memoria de los aportes reflexivos más sobresalientes entre alumnos y profesores de las asignaturas en Filosofía, Teología, Antropología, Sociología, Historia, Fenomenología de la Religión, etc. que sean pertinentes a la reflexión sobre la *Religiosidad Popular en México*. Está abierto a la inclusión de cualquier docente Interesado que involucre a sus estudiantes sin importar su adscripción institucional o escuela donde imparta su cátedra. Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución académica e intelectual a todo aquél que pueda estar interesado. Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito a los autores de los textos.

El medio de difusión propio de esta Colección, bajo el sello de “Senda Libre”, será la página:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

Perteneciente al:

Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

